ZNAK

MIESIĘCZNIK

DOKUMENTY VATICANUM II

KONSTYTUCJA DOGMATYCZNA
O OBJAWIENIU BOŻYM

KRAKÓW

Rok XIX LUTY (2) 1967

152

A d r e s r e d a k c j i: K r a k ó w, S i e n n a 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6. PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350 egz. Arkuszy druk. 8,75. Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g. Maszynopis otrzymano 8. II. 1967 r. Druk ukończono w marcu 1967 r. Zam. nr 64 8. II. 1967 r. R-55

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XVIII Nr 152 (2)
Luty 1967
Kraków

Textus versio divulgetur
E Curia Metropolitana
Cracoviae, die 3 Februarii 1966 a.

† *KAROL*

Archiepiscopus Metropolita

St. Marszowski *Vicecancellarius Curiae*

N. 425/66

PAWEŁ BISKUP

SŁUGA SŁUG BOŻYCH
RAZEM Z OJCAMI ŚWIĘTEGO SOBORU
NA WIECZNĄ RZECZY PAMIĄTKĘ

KONSTYTUCJA DOGMATYCZNA O OBJAWIENIU BOŻYM

WSTĘP

1. Sobór święty, słuchając nabożnie słowa Bożego i z ufnością je głosząc, kieruje się słowami św. Jana, który mówi: *Głosimy wam żywot wieczny, który był u Ojca i objawił się nam. Cośmy widzieli i słyszeli, to wam głosimy, abyście i wy współuczestnictwo mieli z nami; a uczestnictwo nasze jest z Ojcem i z Synem jego Jezusem Chrystusem* (1 J 1, 2—3). Dlatego, trzymając się śladów Soboru Trydenckiego i Watykańskiego I-go, zamierza wyłożyć właściwą naukę o Objawieniu Bożym i jego przekazaniu ludzkości, aby świat cały słuchając wieści o zbawieniu uwierzył jej, a wierząc ufał, a ufając miłował [1].

[1] Por. Św. Augustyn, *De catechizandis rudibus*, r. IV, 8: PL 40, 316.

Rozdział I

O SAMYM OBJAWIENIU

2. Spodobało się Bogu w Swej dobroci i mądrości objawić Siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1, 9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2, 18; 2 P 1, 4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 15; 1 Tym 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14—15) i obcuje z nimi (por. Bar 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak, że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśnieje nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia [2].

3. Bóg, przez Słowo stwarzając wszystko i zachowując (por. J 1, 3), daje ludziom poprzez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie (por. Rz 1, 19—20); a chcąc otworzyć drogę do zbawienia nadziemskiego, objawił ponadto siebie samego pierwszym rodzicom zaraz na początku. Po ich zaś upadku wzbudził w nich nadzieję zbawienia przez obietnicę odkupienia (por. Rdz 3, 15); i bez przerwy troszczył się o rodzaj ludzki, aby wszystkim, którzy przez wytrwanie w dobrym szukają zbawienia, dać żywot wieczny (por. Rz 2, 6—7). W swoim czasie znów powołał Abrahama, by uczynić zeń naród wielki (por. Rdz 12, 2), który to naród po patriarchach pouczał przez Mojżesza i Proroków, by uznawał Jego samego, jako Boga żywego i prawdziwego, troskliwego Ojca i Sędziego sprawiedliwego oraz by oczekiwał obiecanego Zbawiciela. I tak poprzez wieki przygotowywał drogę Ewangelii.

4. Skoro zaś już wielokrotnie i wielu sposobami Bóg mówił przez proroków, *na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna* (por. Hbr 1, 1—2). Zesłał bowiem Syna swego, czyli Słowo odwieczne, oświecającego wszystkich ludzi, by zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże (por. J 1, 1—18). Jezus Chry-

[2] Por. Mt 1, 27; J 1, 14 i 17; 14, 6; 17, 1—3; 2 Kor 3, 16 i 4, 6; Ef 1, 3—14.

stus więc, Słowo Wcielone, *człowiek do ludzi posłany* [3], *głosi słowa Boże* (por. J. 3, 34) i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył mu do wykonania (por. J 5, 36; 17, 4). Dlatego Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por. J 14, 9), przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprodził do końca i do doskonałości oraz świadectwem Bożym potwierdza, że Bóg jest z nami, by nas z mroków grzechu i śmierci wybawić i wskrzesić do życia wiecznego.

Ekonomia więc chrześcijańska, jako nowe i ostateczne przymierze, nigdy nie ustanie i nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego przed chwalebnym ukazaniem się Pana naszego Jezusa Chrystusa (por. 1 Tym 6, 14 i Tyt 2, 13).

5. Bogu objawiającemu należy okazać *posłuszeństwo wiary* (por. Rz 16, 26; por. Rz 1, 5; 2 Kor 10, 5—6), przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując *pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego* [4] i dobrowolnie uznając objawienie przez niego dane. By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał *wszystkim słodyczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie* [5]. Aby zaś coraz głębsze było zrozumienie objawienia, tenże Duch Święty darami swymi wiarę stale udoskonala.

6. Przez Objawienie Boże Bóg zechciał ujawnić i oznajmić Siebie samego i odwieczne postanowienia swej woli o zbawieniu ludzi *dla uczestnictwa mianowicie w darach Bożych, które przewyższają całkowicie poznanie rozumu ludzkiego* [6].

Sobór Święty wyznaje, że *Boga, będącego początkiem i końcem wszystkich rzeczy, można poznać z pewnością przy naturalnym świetle rozumu ludzkiego, z rzeczy stworzonych* (por. Rz 1, 20); uczy też, że objawieniu Bożemu przypisać należy fakt, *iż to, co w sprawach Bożych samo z siebie jest dla rozumu ludzkiego dostępne, również w obecnych warunkach rodzaju ludzkiego może być poznane przez wszystkich szybko, z mocną pewnością i bez domieszki jakiegokolwiek błędu* [7].

---

[3] *List do Diogeneta* r. VII, 4: Funk, *Patres Apostolici* I, 403.

[4] Sobór Watykański I, *Constit. dogm. de fide cath.*, r. 3 de fide; Denz 1789 (3008).

[5] Synod Araus. II kan. 7, Denz 180 (377); Sob. Wat. I, l. c.: Denz 1791 (3010).

[6] Sobór Watykański I, *Const. dogm. de fide cath.*, r. 2 *de revelatione:* Denz 1786 (3005).

[7] Tamże: Denz 1785 i 1786 (3004 i 3005).

Rozdział II

O PRZEKAZYWANIU OBJAWIENIA BOŻEGO

7. Bóg postanowił najłaskawiej, aby to, co dla zbawienia wszystkich narodów objawił, pozostało na zawsze zachowane w całości i przekazywane było wszystkim pokoleniom. Dlatego Chrystus Pan, w którym całe objawienie Boga Najwyższego znajduje swe dopełnienie (por. 2 Kor 1, 3; 3, 16—4, 6), polecił Apostołom, by Ewangelię przyobiecaną przedtem przez proroków, którą sam wypełnił i ustami własnymi obwieścił, głosili wszystkim, jako źródło wszelkiej prawdy zbawiennej i normy moralnej [8], przekazując im dary Boże. Polecenie to zostało wiernie wykonane przez Apostołów, którzy nauczaniem ustnym, przykładami i instytucjami przekazali to, co otrzymali z ust Chrystusa, z jego zachowania się i czynów, albo czego nauczyli się od Ducha Świętego, dzięki jego pobudzeniom, jak też przez tych Apostołów i mężów apostolskich, którzy wspierani natchnieniem tegoż Ducha Świętego, na piśmie utrwalili wieść o zbawieniu [9].

Aby zaś Ewangelia była zawsze w swej całości i żywotności w Kościele zachowywana, zostawili Apostołowie biskupów jako następców swoich *przekazując im swoje stanowisko nauczycielskie* [10]. Ta więc Tradycja święta i Pismo święte obu Testamentów są jakby zwierciadłem, w którym Kościół pielgrzymujący na ziemi ogląda Boga, od którego wszystko otrzymuje, aż zostanie doprowadzony do oglądania Go twarzą w twarz takim jaki jest (por. 1 J 3, 2).

8. Apostolskie nauczanie, które w szczególny sposób wyrażone jest w księgach natchnionych miało być zachowywane w ciągłym następstwie aż do skończenia czasów. Stąd Apostołowie, przekazując to, co sami otrzymali, upominają wiernych, by trzymali się tradycji, które poznali czy to przez naukę ustną, czy też przez list (por. 2 Tes 2, 15) i aby staczali bój o wiarę raz na zawsze sobie przekazaną (por. Jud 3) [11]. A to co przez Apostołów zostało przekazane, obejmuje wszystko, co przyczynia się do prowadzenia świętego życia przez lud Boży i pomnożenia w nim wiary. I tak Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje

---

[8] Por. Mt 28, 19—20 i Mk 16, 15; Sobór Tryd.: Sesja IV, dekr. *De canonicis Scripturis*, Denz 783 (1501).

[9] Por. Sob. Tryd. l. c.; Sob. Wat. I, Sesja III, *Const. dogm. de fide cath.*, r. 2 *de revelatione:* Denz 1787 (3006).

[10] Św. Ireneusz, *Adv. Haer.* III, 3, 1: PG 7, 848; Harvey 2, s. 9.

[11] Por. Sobór Nic. II: Denz 303 (602); Sob. Konstantyn. IV, Sesja X, Kan 1: Denz 336 (650—652).

wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest, i to wszystko, w co wierzy.

Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, czyni w Kościele postępy pod opieką Ducha Świętego [12]. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy jak słów przekazanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim (por. Łk 2, 19 i 51), już też dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy. Albowiem Kościół z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy Bożej, aż wypełnią się w nim słowa Boże.

Wypowiedzi Ojców Świętych świadczą o obecności tej życiodajnej Tradycji, której bogactwa przelewają się w działalność i życie wierzącego i modlącego się Kościoła. Dzięki tej samej Tradycji Kościół rozpoznaje cały kanon ksiąg świętych i samo Pismo św. w jej obrębie głębiej jest rozumiane i nieustannie w czyn wprowadzane. Tak więc Bóg, który niegdyś przemówił, rozmawia bez przerwy z Oblubienicą swego Syna ukochanego, a Duch Święty, przez którego żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, wprowadza wiernych w wszelką prawdę oraz sprawia, że słowo Chrystusowe obficie w nich mieszka (por. Kol 3, 16).

9. Tradycja święta i Pismo święte ściśle się z sobą łączą i komunikują. Obydwoje bowiem, wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. Albowiem Pismo św. jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie; a święta Tradycja słowo Boże, przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego powierzone Apostołom, przekazuje w całości ich następcom, by oświeceni Duchem prawdy, wiecznie je w swym nauczaniu zachowywali, wyjaśniali i rozpowszechniali. Stąd to Kościół osiąga pewność swoją co do wszystkich spraw objawionych nie przez samo tylko Pismo święte. To też obydwoje należy z równym uczuciem czci i poważania przyjmować i mieć w poszanowaniu [13].

10. Święta Tradycja i Pismo św. stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi. Na nim polegając, cały lud święty zjednoczony ze swymi pasterzami, trwa stale w nauce Apostołów, we wspólnocie braterskiej, w łamaniu chleba i w modlitwach (por. Dz 2, 42 gr) tak, iż szczególna zaznacza się jednomyślność

---

[12] Por. Sob. Wat. I, *Const. dogm. de fide cath.*, r. 4: *de fide et ratione:* Denz 1800 (3007).

[13] Por. Sob. Tryd., Sesja IV l. c.: Denz 783 (1501).

przełożonych i wiernych w zachowywaniu przekazanej wiary, w praktykowaniu jej i wyznawaniu [14].

Zadanie zaś autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisanego czy przekazanego przez Tradycję [15], powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła [16], który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa. Urząd ten Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z rozkazu bowiem Bożego i przy pomocy Ducha Świętego słucha on pobożnie słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia. I wszystko, co podaje do wierzenia jako objawione przez Boga, czerpie z tego jednego depozytu wiary.

Jasne więc jest, że święta Tradycja, Pismo św. i Urząd Nauczycielski Kościoła, wedle najmądrzejszego postanowienia Bożego, tak ściśle ze sobą się łączą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć, a wszystkie te czynniki razem, każdy na swój sposób, pod natchnieniem jednego Ducha Świętego przyczyniają się skutecznie do zbawienia dusz.

Rozdział III

O BOSKIM NATCHNIENIU PISMA ŚWIĘTEGO I O JEGO INTERPRETACJI

11. Prawdy przez Boga objawione, które są zawarte i wyrażone w Piśmie św., spisane zostały pod natchnieniem Ducha Świętego. Albowiem święta Matka-Kościół uważa na podstawie wiary apostolskiej księgi tak Starego jak Nowego Testamentu w całości, ze wszystkimi ich częściami za święte i kanoniczne dlatego, że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego (por. J 20, 31; 2 Tym 3, 16; 2 P 1, 19—21; 3, 15—16) Boga mają za autora i jako takie zostały Kościołowi przekazane [17]. Do sporządzenia ksiąg świętych wybrał Bóg ludzi, którymi jako używającymi własnych zdolności i sił posłużył

---

[14] Por. Pius XII, *Const. Apost. Munificentissimus Deus* z 1 listopada 1950: AAS 42, 1950, 786, przyt. słowa św. Cypriana, *Epist.* 66, 8: Hartel III, B s. 733: *Kościół i lud zebrany przy Kapłanie i trzoda zespolona ze swym pasterzem.*

[15] Por. Sob. Wat. I, *Const. dogm. de fide cath.*, r. 3: *de fide:* Denz 1792 (3011).

[16] Por. Pius XII, Encyklika *Humani Generis* z 12 sierpnia 1950: AAS 42, 1950, 568—569; Denz 2314 (3886).

[17] Por. Sobór Watykański I, *Const. dogm. de fide cath.*, r. 2: *de revelatione:* Denz 1787 (3006); Kom. Bibl. dekr. z 18 czerwca 1915: Denz 2180 (3629); EB 420; Kongr. św. Oficjum. List z 22 grudnia 1923: EB 499.

się [18], aby, przy Jego działaniu w nich i przez nich [19] jako prawdziwi autorowie przekazali na piśmie to wszystko i tylko to, co On chciał [20]. Ponieważ więc wszystko co twierdzą autorowie natchnieni, czyli hagiografowie, winno być uważane za stwierdzone przez Ducha Świętego, należy zatem uznawać, że księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo św. utrwalona dla naszego zbawienia [21]. Dlatego *każde Pismo przez Boga natchnione użyteczne (jest) do pouczania, do przekonywania, do napominania, do kształcenia w sprawiedliwości: by człowiek Boży stał się doskonały i do wszelkiego dobrego dzieła zaprawiony* (2 Tym 3, 16—17 gr).

12. Bóg w Piśmie św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki [22], a więc komentator Pisma św., chcąc poznać, co On nam oznajmić zamierzał, powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić.

Celem odszukania intencji hagiografów, należy między innymi uwzględnić również „rodzaje literackie". Całkiem inaczej bowiem ujmuje się i wyraża prawdę w tekstach historycznych rozmaitego typu czy prorockich, czy w poetyckich, czy innego rodzaju literackiego. Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził przy pomocy rodzajów literackich, których w owym czasie używano [23]. By zdobyć właściwe zrozumienie tego, co święty autor chciał na piśmie wyrazić, trzeba zwrócić należytą uwagę tak na owe zwyczaje, naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa, jak i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi z sobą [24].

Lecz, ponieważ Pismo św. powinno być czytane i interpretowane

---

18 Por. Pius XII, Encykl. *Divino afflante Spiritu* z 30 września 1943: AAS 35, 1943 s. 314, Enchir. Bibl. (EB) 556.

19 W człowieku i przez człowieka: por. Hebr 1, 1 i 4, 7 (w): 2 Sam 23, 2; Mt 1, 22 i passim (przez); Sob. Wat. I: Schemat *de doctr. cath.* nota 9: Coll. Lac. VI, 522.

20 Leon XIII, Enc. *Providentissimus Deus* z 18 list. 1893: Denz 1952 (3293); EB 125.

21 Por. św. Augustyn, *Gen. ad litt.* 2, 9, 20: PL 34, 270—271; *Epist.* 82, 3: PL 33, 277: CSEL 34, 2 s. 35; św. Tomasz, *De Veritate* q 12 a 2 c. — Sob. Tryd. Sesja IV: *de canonicis Scripturis:* Denz 783 (1501) — Leon XIII, Enc. *Providentissimus:* E. B. 121, 126—127; Pius XII, Enc. *Divino Afflante:* EB 539.

22 Św. Augustyn, *De Civit. Dei* XVII, 6, 2: PL 41, 537: CSEL XL, 2, 288.

23 Św. Augustyn, *De doctr. christ.* III, 18, 26: PL 34, 75—76.

24 Pius XII l. c.: Denz 2294 (3829—3830); EB 557—562.

w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane [25], należy, celem wydobycia właściwego sensu świętych tekstów, nie mniej uważnie także uwzględniać treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary. Zadaniem egzegetów jest pracować wedle tych zasad nad głębszym zrozumieniem i wyjaśnieniem sensu Pisma św., aby dzięki badaniu przygotowawczemu, sąd Kościoła nabywał dojrzałości. Albowiem wszystko to, co dotyczy sposobu interpretowania Pisma św., podlega ostatecznie sądowi Kościoła, który ma od Boga polecenie i posłannictwo strzeżenia i wyjaśniania słowa Bożego [26].

13. W Piśmie św. więc objawia się — przy stałym zachowaniu Bożej prawdy i świętości — przedziwne „zniżanie się" (*condescensio*) wiecznej Mądrości, *byśmy uczyli się o niewysłowionej dobroci Boga i o tym, jak bardzo dostosował się On do nas w mowie, okazując przezorność i troskliwość względem naszej natury* [27]. Bo słowa Boże, językami ludzkimi wyrażone, upodobniły się do mowy ludzkiej, jak niegdyś Słowo Ojca Przedwiecznego, przyjąwszy słabe ciało ludzkie, upodobniło się do ludzi.

Rozdział IV

O STARYM TESTAMENCIE

14. Najmiłościwszy Bóg, troskliwie zmierzając ku zbawieniu całego rodzaju ludzkiego, przygotowując je, szczególnym postanowieniem wybrał sobie naród, by mu powierzyć swe obietnice. Zawarłszy przymierze z Abrahamem (por. Rdz 15, 18) i z narodem izraelskim za pośrednictwem Mojżesza (por. Wj 24, 8), tak objawił się słowami i czynami ludowi nabytemu, jako Bóg jedyny, prawdziwy i żywy, ażeby Izrael doświadczył, jakie są drogi Boże w stosunku do ludzi; i aby dzięki przemawianiu Boga przez usta Proroków z biegiem czasu coraz głębiej i jaśniej je rozumiał i coraz szerzej wśród narodów budził ich świadomość (por. Ps 21, 28—29; 95, 1—3; Iz 2, 1—4; Jer 3, 17). Plan zbawienia przez autorów świętych przepowiedziany, opisany i wyjaśniony, zawarty jest jako prawdziwe słowo Boże w księgach Starego Testamentu; dlatego księgi te przez Boga

---

[25] Por. Benedykt XV, Enc. *Spiritus Paraclitus* z 15 września 1920: E. B. 469; św. Hieronim, *In Gal.* 5, 19—21: PL 26, 417 A.

[26] Por. Sob. Wat. I, *Const. dogm. de fide cath.*, r. 2 *de revelatione:* Denz 1788 (3007).

[27] Św. Jan Złotousty. *In Gen.* 3, 8 (hom. 17, 1); PG 53 134 *attemperatio* po grecku *synkatábasis.*

natchnione zachowują stałą wartość: *cokolwiek bowiem zostało napisane, dla naszego pouczenia napisane jest, abyśmy przez cierpliwość i pociechę z Pism świętych mieli nadzieję* (Rz 15, 4).

15. Plan zbawienia w Starym Testamencie na to był przede wszystkim nastawiony, by przygotować, proroczo zapowiedzieć (por. Łk 24, 44; J 5, 39; 1 P 1, 10) i rozmaitymi obrazami typicznymi oznaczyć (por. 1 Kor 10, 11) przyjście Chrystusa Odkupiciela wszystkich oraz Królestwa Mesjańskiego. A księgi Starego Testamentu, stosownie do położenia rodzaju ludzkiego przed dokonanym przez Chrystusa zbawieniem, udostępniają wszystkim znajomość Boga i człowieka oraz sposobów działania Boga sprawiedliwego i miłosiernego w stosunku do ludzi. Jakkolwiek księgi te zawierają sprawy niedoskonałe i przemijające, pokazują jednak prawdziwą pedagogię Bożą [28]. Stąd też owe księgi, które przecież wyrażają żywy zmysł Boży, w których kryją się wzniosłe o Bogu nauki oraz zbawienna mądrość odnośnie życia człowieka i przedziwny skarbiec modlitw, w którym wreszcie utajona jest tajemnica naszego zbawienia — powinny być przez wiernych chrześcijan ze czcią przyjmowane.

16. Bóg, sprawca natchnienia i autor ksiąg obydwu Testamentów, mądrze postanowił, by Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie [29]. Bo, choć Chrystus ustanowił Nowe Przymierze we krwi swojej (por. Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25), księgi wszakże Starego Testamentu (przyjęte w całości do nauki ewangelicznej) [30] w Nowym Testamencie uzyskują i ujawniają swój pełny sens (por. Mt 5, 17; Łk 24, 27; Rz 16, 25—26; 2 Kor 3, 14—16) i wzajem oświetlają i wyjaśniają Nowy Testament.

Rozdział V

O NOWYM TESTAMENCIE

17. Słowo Boże, które jest mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego (por. Rz 1, 16), w pismach Nowego Testamentu znamienitym sposobem jest uobecnione i okazuje swą siłę. Gdy bowiem nadeszła pełność czasu (por. Gal 4, 4), Słowo stało się ciałem i za-

---

[28] Pius XI, Enc. *Mit brennender Sorge* z 14 marca 1937; AAS 29, 1937, s. 151.

[29] Św. Augustyn, *Quaest. in Hept.* 2, 73: PL 34, 623.

[30] Św. Ireneusz, *Adv. Haer.* III, 21, 3: PG 7, 950 (=25, 1: Harvey 2, s. 115); Św. Cyryl Jerozolimski, *Catech.* 4, 35: PG 33, 497; Teodor Mops., *In Soph.* 1, 4—6: PG 66 452 D- 453 A.

mieszkało między nami pełne łaski i prawdy (por. J 1, 14). Chrystus założył Królestwo Boże na ziemi, czynami i słowami objawił Ojca swego i Siebie samego, a przez śmierć, zmartwychwstanie i chwalebne wniebowstąpienie oraz zesłanie Ducha Świętego dokończył swego dzieła. Podwyższony nad ziemię wszystkich do Siebie przyciąga (por. J 12, 32 gr), On, który sam jeden ma słowa żywota wiecznego (por. J 6, 68). Tajemnica ta nie została oznajmiona innym pokoleniom tak, jak teraz objawiona została przez Ducha Św. jego świętym Apostołom i Prorokom (por. Ef 3, 4—6 gr), aby głosili Ewangelię, wzbudzali wiarę w Jezusa Chrystusa i Pana oraz zgromadzali Kościół. Pisma Nowego Testamentu są trwałym, boskim świadectwem tych spraw.

18. Niczyjej nie uchodzi uwagi, że wśród wszystkich pism biblijnych, także wśród pism Nowego Testamentu, Ewangelie zajmują słusznie miejsce najwybitniejsze. Są bowiem głównym świadectwem życia i nauki Słowa Wcielonego, naszego Zbawiciela.

Kościół zawsze i wszędzie utrzymywał i utrzymuje, że cztery Ewangelie są pochodzenia apostolskiego. Co bowiem Apostołowie na polecenie Chrystusa głosili, to później oni sami oraz mężowie apostolscy pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie nam przekazali, jako fundament wiary, czteropostaciową mianowicie Ewangelię według Mateusza, Marka, Łukasza i Jana [31].

19. Święta Matka-Kościół silnie i bardzo stanowczo utrzymywał i utrzymuje, że cztery wspomniane Ewangelie, których historyczność bez wahania stwierdza, podają wiernie to, co Jezus, Syn Boży, żyjąc wśród ludzi, dla wiecznego ich zbawienia rzeczywiście uczynił i czego uczył aż do dnia, w którym został wzięty do nieba (por. Dz 1, 1—2). Apostołowie po wniebowstąpieniu Pana to, co On powiedział i czynił przekazali słuchaczom w pełniejszym zrozumieniu, którym cieszyli się pouczeni chwalebnymi wydarzeniami życia Jezusa oraz światłem Ducha prawdy [32] oświeceni [33]. Święci zaś autorowie napisali cztery Ewangelie, wybierając niektóre z wielu wiadomości przekazanych ustnie lub pisemnie; ujmując pewne rzeczy syntetycznie lub objaśniając, przy uwzględnieniu sytuacji Kościołów; zachowując wreszcie formę przepowiadania, ale zawsze tak, aby nam przekazać szczerą prawdę o Jezusie [34]. W tej przecież intencji pisali, czerpiąc z własnej pamięci i z własnych wspomnień, czy też korzy-

---

[31] Św. Ireneusz, *Adv. Haer.* III, 11, 8: PG 7, 885, ed. Sagnard s. 194.

[32] J 10, 14, 26; 16, 13.

[33] J 2, 22; 12, 16, por. 14, 26; 16, 12—13; 7, 39.

[34] Por. Instrukcja *Sancta Mater Ecclesia wyd.* przez Papieską Radę Studiów Biblijnych, AAS 56, 1964 s. 715.

stając z świadectwa tych, którzy *od początku byli naocznymi świadkami i sługami Słowa*, byśmy poznali prawdę tych nauk, które otrzymaliśmy (por. Łk 1, 2—4).

20. Kanon Nowego Testamentu oprócz czterech Ewangelii zawiera także listy św. Pawła i inne pisma apostolskie, spisane pod natchnieniem Ducha Świętego. W nich za mądrym zrządzeniem Bożym znajdujemy potwierdzenie wiadomości o Chrystusie Panu, coraz dokładniejsze objaśnienie prawdziwej Jego nauki, ogłoszenie zbawczej potęgi Boskiego dzieła Chrystusa, opis początków Kościoła i jego przedziwnego rozszerzania się oraz zapowiedź jego chwalebnego dopełnienia.

Pan Jezus bowiem pomagał swym Apostołom, jak przyrzekł (por. Mt 28, 20) i zesłał im Ducha Pocieszyciela, by ich prowadził ku pełni prawdy (por. J 16, 13).

Rozdział VI

O PIŚMIE ŚWIĘTYM W ŻYCIU KOŚCIOŁA

21. Kościół miał zawsze we czci Pisma Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie, skoro zwłaszcza w Liturgii św. nie przestaje brać i podawać wiernym chleb żywota, tak ze stołu słowa Bożego, jak i Ciała Chrystusowego. Zawsze uważał i uważa owe Pisma zgodnie z Tradycją św. za najwyższą regułę swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i raz na zawsze utrwalone na piśmie niezmiennie przekazują słowo samego Boga, a w wypowiedziach Proroków i Apostołów pozwalają rozbrzmiewać głosowi Ducha Świętego. Trzeba więc, aby całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem świętym. Albowiem w księgach świętych Ojciec, który jest w niebie, spotyka się miłościwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę. Tak wielka zaś tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego. Stąd doskonałe zastosowanie ma do Pisma św. powiedzenie: *żywe jest słowo Boże i skuteczne* (Hbr 4, 12), które *ma moc zbudować i dać dziedzictwo wszystkim uświęconym* (Dz. 20, 32; por. 1 Tes 2, 13).

22. Wierni Chrystusowi winni mieć szeroki dostęp do Pisma św. Z tej to przyczyny Kościół zaraz od początku przejął, jako swój, ów najstarszy grecki przekład Starego Testamentu, biorący nazwę

od siedemdziesięciu mężów; a inne przekłady wschodnie i łacińskie, zwłaszcza tzw. Wulgatę, zawsze ma w poszanowaniu. A ponieważ Słowo Boże powinno być po wszystkie czasy wszystkim dostępne, Kościół stara się o to z macierzyńską troskliwością, by opracowano odpowiednie i ścisłe przekłady na różne języki, zwłaszcza z oryginalnych tekstów Ksiąg św. Skoro one przy danej sposobności i za zezwoleniem władzy Kościoła zostaną sporządzone wspólnym wysiłkiem z braćmi odłączonymi, będą mogły być używane przez wszystkich chrześcijan.

23. Oblubienica Słowa Wcielonego, czyli Kościół, przez Ducha Świętego pouczony, usiłuje osiągnąć coraz głębsze zrozumienie Pisma św., by dzieci swoje bezustannie karmić słowami Bożymi. Dlatego też należycie popiera także studium Ojców Kościoła tak wschodnich jak i zachodnich oraz studium świętych Liturgii. Egzegeci zaś katoliccy i inni uprawiający świętą teologię powinni starać się, by wspólnym wysiłkiem pod nadzorem świętego Urzędu Nauczycielskiego, przy zastosowaniu odpowiednich pomocy naukowych, tak badać i wykładać boskie Pisma, by jak najliczniejsi słudzy słowa Bożego mogli z pożytkiem podawać ludowi Bożemu pokarm owych Pism, który by rozum oświecał, wolę umacniał, a serca ludzi ku miłości Bożej rozpalał [35]. Sobór Święty dodaje otuchy synom Kościoła, którzy zajmują się studiami biblijnymi, by z odnawianą ciągle energią dzieło szczęśliwie podjęte prowadzili nadal z wszelką starannością, wedle myśli Kościoła [36].

24. Teologia święta opiera się, jako na trwałym fundamencie, na pisanym słowie Bożym łącznie z Tradycją świętą. W nim znajduje swe najgruntowniejsze umocnienie i stale się odmładza, badając w świetle wiary wszelką prawdę ukrytą w misterium Chrystusa. Pisma zaś święte zawierają słowo Boże, a ponieważ są natchnione, są one naprawdę słowem Bożym. Niech przeto studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej [37]. Tymże słowem Pisma św. żywi się również korzystnie i święcie przez nie się rozwija posługa słowa, czyli kaznodziejstwo, katecheza i wszelkie nauczanie chrześcijańskie, w którym homilia liturgiczna winna mieć szczególne miejsce.

25. Konieczną przeto jest rzeczą, by wszyscy duchowni, zwłaszcza kapłani Chrystusowi, i inni, którzy, jak diakoni i katechiści, zaj-

[35] Por. Pius XII, Enc. *Divino afflante:* EB 551, 553, 567; Instrukcja Kom. Bibl. z 13 maja 1950: AAS 42, 1950 ss. 495—505.

[36] Por. Pius XII, *ibid.* EB 569.

[37] Por. Leon XIII, Enc. *Providentissimus:* EB 114; Benedykt XV, Enc. *Spiritus Paracl.:* EB 483.

mują się prawowicie posługą słowa, dzięki wytrwałej lekturze i starannemu studium przylgnęli do Pisma św., aby żaden z nich nie stał się *próżnym głosicielem słowa Bożego na zewnątrz, nie będąc wewnątrz jego słuchaczem*[38], podczas gdy winien z wiernymi sobie powierzonymi dzielić się ogromnymi bogactwami słowa Bożego, szczególnie w Liturgii świętej.

Również Sobór święty usilnie i szczególnie upomina wszystkich wiernych, a zwłaszcza członków zakonów, by przez częste czytanie Pisma świętego nabywali *wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa* (Flp 3, 8). *Nieznajomość Pisma św. jest nieznajomością Chrystusa*[39]. Niech więc chętnie do świętego tekstu przystępują czy to przez świętą Liturgię, przepełnioną Bożymi słowami, czy przez pobożną lekturę, czy przez odpowiednie instytucje i inne pomoce, które za aprobatą i pod opieką pasterzy Kościoła wszędzie w naszych czasach chwalebnie się rozpowszechniają. Niech jednak o tym pamiętają, że modlitwa towarzyszyć powinna czytaniu Pisma świętego, by ono było rozmową między Bogiem a człowiekiem. Gdyż *do Niego przemawiamy, gdy się modlimy, a Jego słuchamy, gdy czytamy boskie wypowiedzi*[40].

Do czcigodnych biskupów, *przy których jest nauka apostolska*[41], należy, aby wiernych sobie powierzonych pouczali odpowiednio o należytym korzystaniu z ksiąg Bożych, zwłaszcza z Nowego Testamentu, a przede wszystkim z Ewangelii. Mają to czynić przez przekłady świętych tekstów zaopatrzone w konieczne i dostatecznie liczne objaśnienia, by synowie Kościoła mogli bezpiecznie i pożytecznie obcować z Pismem świętym i przepoić się jego duchem. Niech ponadto sporządzone zostaną wydania Pisma św. zaopatrzone w odpowiednie przypisy, dostosowane także do użytku nie-chrześcijan i do ich warunków; a o ich rozpowszechnianie niech mądrze troszczą się duszpasterze, czy też chrześcijanie jakiegokolwiek stanu.

26. Tak więc niech przez czytanie i studium Ksiąg świętych *słowo Boże szerzy się i jest wysławiane* (2 Tes 3, 1), a skarbiec Objawienia powierzony Kościołowi, niech serca ludzkie coraz więcej napełnia. Jak z ciągłego uczestnictwa w tajemnicy eucharystycznej życie Kościoła rośnie, tak spodziewać się wolno nowego bodźca

---

[38] Św. Augustyn, *Sermo* 179, 1: PL 38, 966.

[39] Św. Hieronim, *Comm. in Is., Prol.*: PL 24, 17; por. Benedykt XV, Enc. *Spiritus Paracl.*: EB 475—480; Pius XII, Enc. *Divino afflante*: EB 544.

[40] Św. Ambroży, *De officiis ministr.* I, 20, 88: PL 16, 50.

[41] Św. Ireneusz., *Adv. Haer.* IV, 32, 1: PG 7, 1071 (=49, 2) Harvey 2 s. 255.

dla życia duchowego ze wzmożonej czci dla słowa Bożego, które *trwa na wieki* (Iz 40, 18; por. 1 P 1, 23—25).

To wszystko, co wyrażone zostało w niniejszej Konstytucji w całości i w szczegółach zyskało uznanie Ojców Soboru świętego. A My na mocy udzielonej Nam przez Chrystusa władzy apostolskiej wraz z Czcigodnymi Ojcami w Duchu Świętym to zatwierdzamy, postanawiamy i ustalamy i te postanowienia soborowe polecamy ogłosić na chwałę Bożą.

W Rzymie, u Św. Piotra, dnia 18 listopada 1965 roku.

Ja, PAWEŁ, Biskup Kościoła Katolickiego

Następują podpisy Ojców

Ks. ALEKSY KLAWEK

ZNACZENIE KONSTYTUCJI O OBJAWIENIU

Ze wszystkich enuncjacji II Soboru Watykańskiego dwie Konstytucje pod względem naukowo-teologicznym wysuwają się na pierwszy plan, mianowicie Konstytucja o Kościele: *Lumen gentium*, która nam daje nowe pojęcie i ujęcie organizacji założonej przez Chrystusa, oraz Konstytucja *Dei verbum*, o Objawieniu Bożym, która stwarza nowe podwaliny i szersze horyzonty dla nauk biblijnych i apologetycznych i jest pomostem wiodącym do dialogów ekumenicznych. Gdyby nie wydano Konstytucji *Dei verbum* i nie zredagowano jej całkowicie w duchu współczesnego myślenia teologicznego i religioznawczego, byłby jakikolwiek dialog z teologią protestancką niemożliwy, gdyż nie byłoby wspólnego punktu wyjścia ani punktu oparcia do potrzebnych dyskusji. Czym schemat XIII, czyli Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes*, traktująca o Kościele w świecie współczesnym, jest dla dzisiejszych zagadnień życiowych i społecznych, tym jest *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu* dla ruchu twórczo-teologicznego, szukającego ścisłych, logicznych fundamentów dla twierdzeń z zakresu religii, które by znalazły uznanie u wszystkich badaczy szukających prawdy bez uprzedzeń, bez ujemnego nastawienia (tzw. *Vorverständnis*).

Ułożenie tekstu przechodziło długie koleje. Pierwotny projekt nosił tytuł *de fontibus revelationis* (o źródłach Objawienia) i był poddany dyskusji na sesji soborowej w dniu 14 listopada 1962 r. Projekt składał się z 5 rozdziałów, które kolejno omawiały sprawę 1 — podwójnego źródła Objawienia, 2 — inspiracji i nieomylności Pisma św., 3 — znaczenia Starego Testamentu, 4 — Nowego Testamentu i 5 — Pisma św. w życiu Kościoła. Zwłaszcza treść pierwszego rozdziału zawierającego tezy o stosunku Pisma św. do Tradycji spotkała się z ostrą krytyką uczestników Soboru. Dlatego projekt wycofano i przekazano Komisji do przeredagowania.

A co mogło być powodem tych ożywionych dyskusji, które przypominały ostre spory na dawnych soborach powszechnych i dopro-

wadziły do odrzucenia tekstu projektowanego? Dziwny to był objaw, że aż przeszło 1.300 Ojców Soboru głosowało negatywnie a tylko 800 pozytywnie. Czyżby projekt był rzeczywiście zbyt pospiesznie i nieaktualnie zredagowany? Trudno o to posądzać Komisję przygotowawczą, która niewątpliwie zdawała sobie sprawę z ważkości i doniosłości poruszonego zagadnienia. Ale projekt był opracowany przed rozpoczęciem Soboru, a dopiero kilka miesięcy później, im więcej zbliżał się termin otwarcia obrad soborowych i kiedy już się rozpoczęły sesje soborowe, tym szerzej i realniej zaczęto traktować stosunek Kościoła do licznych odłamów chrześcijan protestanckich i patrzeć na wszystko pod kątem widzenia przyszłego ekumenizmu i ewentualnych dialogów ekumenicznych. Nikt wówczas nie przypuszczał, że Kościół rzymsko-katolicki będzie współpracować z genewskim World Council of Churches (z Światową Radą Kościołów) i porozumiewał się bezpośrednio z reprezentantami Kościołów protestanckich! Projekt opracowany w duchu teologii tradycyjnej nie mógł zadowolić zwolenników szczerego ekumenizmu, których liczba coraz więcej wzrastała po jednej i po drugiej stronie, a tylko biskupi krajów mających mały tylko procent protestantów stawali częściowo w jego obronie. Wszak problemy poruszane w I rozdziale miały i mają dla chrześcijan nie-katolików znaczenie fundamentalne i symboliczne i od ich rozwinięcia i wyjaśnienia uzależniona była możliwość jakichkolwiek rozmów porozumiewawczych.

Ojciec Św. Jan XXIII zorientował się natychmiast w groźnej sytuacji i po odrzuceniu projektu przez Sobór zamianował osobną, nową Komisję redakcyjną, do której weszło 10 członków z Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan obok 10 członków z Komisji Doktrynalnej. Przeredagowanie tekstu Konstytucji trwało kilka miesięcy a dalsze dyskusje w Komisji nawet kilkanaście miesięcy, tak że dopiero po dwóch latach w dniu św. Hieronima tj. 30 września 1964 r. przedłożono nowy projekt Soborowi. Dyskusja odbyła się tym razem bardzo spokojnie, wyrażano się przychylnie o tekście i podkreślano z zadowoleniem biblijne i chrystocentryczne ujęcie tematu, szerokie rozprowadzenie pojęcia tradycji oraz swobodę pozostawioną teologom w rozpracowywaniu tez kontrowersyjnych. Myśli podsunięte przez Ojców Soboru były następnie rozważane w Komisji, która sugestie te wprowadziła do tekstu, a dopiero na IV sesji soborowej — po ponownej dyskusji w dniach 21—22 września 1965 r. — został tekst w zasadzie przyjęty a dnia 29 października prawie jednomyślnie uchwalony. Konstytucja została przez Ojca św. Pawła VI w tej ostatniej redakcji zatwierdzona i dnia 18 listopada 1965 r. — czyli po 3 latach rozmaitych dyskusji i pertraktacji — urzędowo ogłoszona.

I

Konstytucja dzieli się na 6 rozdziałów, ma więc jeden rozdział więcej niż projekt pierwotny przedsoborowy. Zmieniono tytuły dwóch pierwszych rozdziałów i rozdzielono je na trzy. To właśnie jest rzeczą znamienną, gdyż już samo brzmienie nowych tytułów wskazuje na odmienne rozpracowanie całego zagadnienia. A zmiana tekstu w pierwszych 2 rozdziałach spowodowała z konieczności zmianę nazwy całej Konstytucji, która dlatego nosi tytuł ogólny: „O Objawieniu Bożym". Poszczególne zaś rozdziały mają obecnie krótkie nagłówki, brzmiące 1: o samym Objawieniu, 2: o przekazywaniu Objawienia Bożego, 3: o Boskim natchnieniu Pisma św. i o jego interpretacji, 4: o Starym Testamencie, 5: o Nowym Testamencie, 6: o Piśmie św. w życiu Kościoła.

Nie opublikowano dotąd pierwszego projektu Konstytucji, ale przypuszczać nam wolno, że zredagowany był raczej według zasad przyjętych w podręcznikach apologetyki i biblistyki, które się odznaczały ścisłością konstrukcji myślowych, ale były mało komunikatywne. Przemawiają tylko do czytelników-katolików, którzy się odznaczają wiarą niezachwianą i szukają tylko argumentacji logicznej do potwierdzenia swych wierzeń i swych zapatrywań na fakty religijne. Sobór natomiast chciał naśladować św. Pawła przemawiającego na Areopagu w Atenach i rozpocząć dialog z całym światem, z wszystkimi ludźmi myślącymi a szukającymi prawdy o Bogu i dlatego musiał szukać innej drogi rozumowania i eksplikowania prawd religijnych. Uczynił to nie tylko w schemacie XIII, ale także w *Konstytucji o Kościele* i w *Konstytucji o Objawieniu*. Uderza częste powoływanie się na teksty biblijne a cytuje je się stale według oryginału hebrajskiego czy greckiego i w interpretacji egzegezy współczesnej, nie pomijając jednak komentarzy patrystycznych.

Styl Konstytucji uchwalonej przez Sobór nie przypomina ani podręczników teologicznych ani języka encyklik papieskich ani dekretów I Soboru Watykańskiego. Jest pisany łaciną żywą i zrozumiałą, rzadko tylko zjawiają się zdania dłuższe, znikły tautologie i frazesy kaznodziejskie, unikano określeń czysto retorycznych. Zjawia się tutaj — tak samo jak w Konstytucji *Gaudium et spes* — nowy styl naukowo-teologiczny, przypominający sposób pisania św. Augustyna i Hieronima i stosowany już przez autorów takich jak Newman, Rosmini, Karol Adam czy Guardini i Teilhard de Chardin. A poza tym znawca współczesnej literatury protestanckiej z łatwością zauważy, że teologowie katoliccy, redaktorzy Konstytucji, byli dobrze obeznani z dziełami teologii protestanckiej i z nich dużo korzystali, tak stylistycznie jak treściowo. Już pod względem formy

Konstytucja o Objawieniu Bożym jest wyraźnym pomostem wiodącym od myślenia katolickiego do tez teologii protestanckiej uznającej Chrystusa i Objawienie Biblijne. Jak przed wiekami Ojcowie Kościoła nie wahali się korzystać z dzieł i myśli autorów przedchrześcijańskich, tak i my dzisiaj sięgamy do dzieł teologów innych wyznań chrześcijańskich, nie tylko by przy pomocy pojęć, jakimi oni operują, im nasze stanowisko wyjaśnić, ale także, by z ich badań skorzystać dla pogłębienia naszych pojęć religijnych i ich ewentualnej modyfikacji. Nieomylnym jest tylko Kościół Chrystusowy a nie teologia, która może kroczyć drogami błędnymi i nieraz nimi kroczyła. Chcąc zaś uniknąć odchyleń od prawdy może i musi uwzględniać badania i zdania osób postronnych. A metodę tę Sobór niejako zatwierdził, stosując ją w dyskusjach i uchwałach.

Romano Guardini napisał monografię o *Objawieniu* przełożoną na język Polski (Warszawa 1957), i zdawać by się mogło, że w Konstytucji *Dei verbum* znajdują się podobne wywody i objaśnienia. Jednakże w dokumencie soborowym nie ma żadnej wzmianki o „naturze Objawienia" i jej aspekcie filozoficzno-ontologicznym ani bliższej definicji tej fundamentalnej dla religii prawdy. Konstytucja w 4 zdaniach wspomina ogólnie o Objawieniu, suponując po prostu, że właściwe pojęcie „Objawienia" jest ogólnie znane i przechodzi zaraz do aspektu historycznego. Jest to cechą charakterystyczną *Konstytucji o Objawieniu*, jak i innych enuncjacji soborowych, że podkreśla się stale stronę historyczno-ewolucyjną a omija się lub zaznacza tylko krótko stronę spekulatywną. Nie dowiadujemy się więc nic ani o istocie ani o psychologicznej stronie Objawienia Bożego, tylko o faktach dokonującego się Objawienia, zbliżania się Bóstwa bezpośrednio do człowieka, stwierdzonych w dokumentach biblijnych.

Z przyjemnością czytamy uwagi, umieszczone zaraz na początku rozdziału, a dotyczące „historii zbawienia", który to wyraz został teraz definitywnie wprowadzony do skarbca wiedzy teologicznej. Dawniej mówiliśmy nieraz o „historii Objawienia" ale ściślejsze i stosowniejsze jest wyrażenie obecne: *historia salutis,* dzieje zbawienia, gdyż celem właściwym i ostatecznym Objawień Bożych jest zbawienie ludzkości, a nie zaspokojenie ciekawości umysłu ludzkiego. A z równym zadowoleniem teologia przyjmuje wprowadzenie terminu *oeconomia salutis,* wzorowanego na powiedzeniu św. Pawła o *oeconomia gratiae* (Ef 3, 2). Trudno o ścisły przekład. Najlepiej oddaje myśl św. Pawła i myśl Konstytucji wyraz współczesny: „plan, rozplanowanie", gdyż Bóg mądrze zaplanował i rozplanował udzielanie łask potrzebnych człowiekowi i powoli, ale planowo, prowadził i prowadzi ludzkość do zbawienia. Taka jest treść słów: *oeconomia salutis,* a do nas należy, by odszukać drogi, jakimi przez długie

wieki zaplanowane przez Boga zbawienie i łączące się z tym ściśle objawianie myśli Bożych, aktualnych w danym wieku, dochodziło do człowieka.

Idąc za wskazówkami Ksiąg świętych Konstytucja wykazuje, jak powoli z małego ziarnka, zasianego przez pierwsze Objawienie po upadku pierwszych prarodziców, wyrosła przez wieki cała teologia Starego Zakonu wskazująca na osobę Zbawiciela Świata, z każdym wiekiem coraz wyraźniej, chociaż zawsze w ramach pewnej symboliki. Jednakże wypowiedzi Konstytucji są tutaj bardzo oględne i wstrzemięźliwe w ocenach tekstu biblijnego. Nie twierdzi się nigdy więcej niż można z tekstu bezpośrednio wywnioskować, unika się wielkiej fantazji o myślach, które by mogły być w tekstach zawarte. Milczenie o tak zwanym *sensus plenior*, tj. o sensie pełniejszym niby to ukrytym w niektórych wersetach biblijnych, jest charakterystyczne dla stanowiska egzegetycznego redaktorów Konstytucji. Wytrawni bibliści przygotowali tekst, trzymając się metody ściśle naukowej i uwzględniając myśl ewolucyjną w kształtowaniu się religijności ludu izraelskiego.

Bardzo krótkie i powściągliwe są uwagi Konstytucji o tzw. pierwotnym Objawieniu. Czy umyślnie, czy przypadkowo tylko opuszczono wyrażenie tak często powtarzane w podręcznikach: „Objawienie pierwotne"? Nie wiadomo. Konstytucja krótko tylko referuje, że Bóg od początku pierwszym rodzicom objawił siebie samego, ale powstrzymuje się od bliższych wyjaśnień, czy to było objawienie zewnętrzne, jak to obrazowo przedstawia autor Gen 2—3, czy objawienie wewnętrzne (*illuminatio interna*), narzucające się nagle i gwałtownie myśleniu pierwszych rodziców, jak obecnie przypuszcza wielu biblistów. Równocześnie nasuwa się pewna wątpliwość co do interpretacji następnych zdań Konstytucji, w których mowa o tzw. *protevangelium*, o najstarszym dobrze znanym proroctwie: „Nieprzyjaźń ustanowię między tobą a niewiastą". Wzmianka jest tylko o obietnicy zbawienia a przecież dekret Komisji Biblijnej sprzed 50 laty żąda, by odnośne teksty brać dosłownie. Milczenie Konstytucji jest wymowne i przekreśla właściwie myśl przewodnią dawnego dekretu. Ze słowami Konstytucji da się doskonale pogodzić interpretacja dziś prawie ogólnie przyjęta także przez egzegetów katolickich, że raj jest tylko obrazem stanowiącym tło do stwierdzenia — z polecenia Boga — że już pierwszy człowiek był grzesznikiem, któremu Jahwe obiecał rozgrzeszenie i zbawienie w dalekiej przyszłości.

II

Drugi rozdział: „O przekazywaniu Objawienia Bożego" ma najaktualniejsze znaczenie dla badań teologicznych przygotowujących bazę dla ekumenizmu, dla wzajemnego porozumienia się wszystkich chrześcijan. Albowiem wszyscy wyznawcy Ewangelii Chrystusowej uważają Pismo św. tak Starego jak Nowego Testamentu za właściwą podstawę swej religii i swych zasad życiowych. Pod tym względem nie ma żadnych wątpliwości, ale teologia wschodnia (grecka) i zachodnia (rzymska) wysuwają jako czynnik równorzędny „Tradycję Kościoła", z której należy czerpać uzupełnienie wierzeń i tez biblijnych. Aż do XVI wieku przyjmowanie dwóch źródeł dla myśli objawionych nie spotykało się z żadnym sprzeciwem, ale właśnie w okresie reformacji zastała dawna zasada podważona. Reformatorzy z Lutrem na czele głosili hasło: *sola Scriptura,* to znaczy, że jedynie Pismo św. jest miarodajne, a teologia katolicka pod przewodnictwem Bellarmina zaczęła podkreślać wartość bezwzględną Tradycji, zachowywanej w Kościele rzymskim. Obie strony trwały przez 400 lat przy swoich przekonaniach, a dopiero ostatnia generacja teologów, zwłaszcza tuż przed okresem soborowym, zaczęła problem na nowo rozpatrywać i historycznie oświetlać. Rezultatem tych wnikliwych badań jest oświadczenie Soboru, wywalczone ostatecznie na Komisji wyżej wspomnianej, które stanowi nowy punkt wyjścia do dialogu porozumiewawczego między stanowiskiem protestanckim a teologią katolicką Wschodu i Zachodu. Jest to zupełnie nowe ujęcie problemu w tej formie dotąd przez nikogo nie rozprowadzonego, jest to wielki wysiłek twórczy teologów soborowych.

Ażeby zrozumieć określenie Soboru, trzeba sobie uprzytomnić, że u podstaw decyzji soborowej leży wyraźne rozróżnienie między „tradycją apostolską" czyli właściwą „Tradycją", chrześcijańską, katolicką, a „tradycją kościelną" czyli naukami tradycyjnymi Kościoła katolickiego, głoszonymi przez Kościół bez specjalnego uzasadnienia w Biblii i w życiu pierwszych wieków chrześcijańskich. Tradycje takie — tu chętnie używa się liczby mnogiej — są godne poszanowania dla swego istnienia kilkuwiekowego, nie mogą jednak decydować o tym, czy dana teza jest przez Boga objawiona i zawiera prawdę nieomylną. Byłoby naszym cichym życzeniem, by Sobór także wypowiedział się do którego wieku może sięgać Tradycja Apostolska, czy aż do Chalcedonu tj. do roku 451, jak chcą niektórzy autorowie, czy tylko do Nicaenum tj. do roku 325, czy nawet tylko do końca II wieku. Kwestia jest zbyt zawiła i dla braku dokumentów historycznych nie może być na razie definityw-

nie rozstrzygnięta, gdyż same argumenty spekulatywne nie wystarczają. Stąd zrozumiałe milczenie Soboru.

Akomplikację pewną wprowadziło w ten właśnie problem ogłoszenie dwóch dogmatów maryjnych, o Niepokalanym Poczęciu przez Piusa IX i o Wniebowzięciu M. B. przez Piusa XII, które nie mają oparcia ani w Piśmie św. ani w najstarszej Tradycji, co ostatnio stale podkreślali teologowie tak prawosławni jak protestanccy. Lecz wybrniemy z dylematu, jeżeli w tym wypadku przyznamy Tradycji siłę argumentacji dodatkowej a nacisk położymy na dowód logiczny, mianowicie że oba dogmaty są wnioskiem prostym i bezpośrednim z dogmatów innych uznawanych przez Kościół chrześcijański pierwszych wieków, chociaż nie ogłoszonych wyraźnie jako prawdy dogmatyczne. Wówczas odpadają zarzuty stale powtarzane tak przeciw naszej mariologii jak i naszej nauce o źródłach Objawienia.

Konstytucja zawiera dużo trafnych słów o stosunku Pisma św. do Tradycji, lecz najlepiej jest on scharakteryzowany w trzech zdaniach (punkt 10 i 9): 1 — Tradycja i Pismo św. stanowią jeden święty depozyt Słowa Bożego, 2 — Tradycja i Pismo św. łączą się ściśle z sobą i wzajemnie się oświetlają i uzupełniają, 3 — obydwoje zrastają się w jedno, bo wypływają z tego samego źródła. Pismo św. jest mową Bożą utrwaloną pod natchnieniem Ducha św. na piśmie a Tradycja jest słowem Bożym przekazanym przez Chrystusa Apostołom.

Na szczególniejszą jeszcze uwagę zasługuje stwierdzenie Konstytucji, że tylko jedno istnieje źródło Objawienia, którym jest wyraźne odezwanie się Boga do człowieka. Z tego oto jedynego źródła wypłynęła jedna wielka rzeka myśli Bożych, która się później rozdzieliła na kilka mniejszych potoków Tradycji chrześcijańskiej. Uderza nas tutaj użycie wyrazu: *eloquium Dei* na oznaczenie Pisma św. zamiast zwykle używanego *verbum Dei* — słowo Boże. Nie jest to ani rzeczą przypadku ani zwykłą zmianą stylistyczną, lecz wyraźnym nawiązaniem do ostatnich dyskusji teologicznych, w których charakteryzuje się słowo Boże jako żywą wypowiedź, za osobistą enuncjację Boga — *eloquium*, za myśl Bożą przekazaną nam następnie na piśmie jako słowo Boże. Tu publicystyka katolicka zapożyczyła terminu od myśliciela duńskiego Kierkegaarda, który podchodząc egzystencjalnie do interpretacji Biblii nazwał ją *Anspruch Gottes an den Menschen,* przemówieniem Boga do człowieka, by mu wyjaśnić sprawy niedostępne dla rozumu ludzkiego. Mamy tu przed sobą głębsze i psychologicznie słuszne ujęcie faktów Objawienia i dlatego redaktorzy Konstytucji wyraz ten do tekstu wprowadzili.

Problem, czy Tradycja czy Biblia ma pierwszeństwo, został więc

w ten spcsób rozwiązany, że pierwszeństwo ma „wypowiedź Boża" *eloquium Dei* — a faktów i śladów takich wypowiedzi należy szukać w Biblii i Tradycji apostolskiej.

Ale jeszcze jeden aspekt został uwzględniony w ostatnich zdaniach II rozdziału, mianowicie stosunek Władzy Nauczycielskiej Kościoła do interpretacji „wypowiedzi Bożych". Zaznaczono najpierw, że Kościół żywy, tj. żyjący i działający w danej epoce, ma sam jeden prawo autentycznej interpretacji tekstów świadczących o Objawieniu Bożym. Wprawdzie Konstytucja nie przytacza żadnego tekstu biblijnego na poparcie swego orzeczenia, ale prawo to przysługuje Kościołowi na podstawie słów Chrystusowych (Mt 18, 18): „Cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane a co rozwiążecie będzie rozwiązane"[1]. Lecz dodano bardzo charakterystyczne zastrzeżenie: „władza nauczycielska nie jest ponad Słowem Bożym, lecz jemu służy, słucha go pobożnie, strzeże go ze czcią świętą i wiernie (w stosunku do tekstu) je wyjaśnia". Decydującą rolę odgrywają przeto teksty, wzięte z Biblii czy z Ojców Kościoła reprezentujących Tradycję, a także i ich ścisła interpretacja naukowa, zatwierdzana i głoszona przez Władzę Nauczycielską, tzw. *ordinarium magisterium Ecclesiae.*

Jak wszechstronnie i głęboko roztrząsano stosunek Biblii do Tradycji i jakim duchem, się kierowano, by uzasadnić cześć Kościoła Katolickiego dla Tradycji, o tym świadczy krótka a treściwa uwaga w punkcie 9, że Tradycja nie tyle wzbogaca skarbiec wiary nowymi wierzeniami czy dogmatami, ile raczej udziela pewności — *certitudo,* — że prawdy głoszone są naprawdę zawarte w Objawieniu Bożym. Istniała i istnieje obawa, by tez nie zawartych w brzmieniu dosłownym w Księgach Pisma św. nie narzucono chrześcijanom jako prawdy objawione. To właśnie zarzuca się często wśród protestantów teologii katolickiej, jakoby bez dalszych argumentów za wiele wyczytywała z tekstów biblijnych, i dlatego Konstytucja o tym wspomina, że głównym celem Tradycji jest upewnianie nas, że pewna nauka przez Kościół głoszona jest nauką Chrystusa Pana, że należy do kerygmatu Apostołów.

III

Rozdział trzeci precyzuje naukę Kościoła o inspiracji Pisma św. i jego nieomylności. Jest to temat, którym mało tylko interesują się teologowie niekatoliccy. Samo pojęcie inspiracji pomimo od

---

[1] Wiersz ten nie mówi tylko o odpuszczeniu grzechów, lecz ogólnie o władzy interpretowania słów Bożych zawartych w Piśmie św. bo w tym sensie używali rabini wyrażenia: wiązać-rozwiązać.

wieków trwających badań nie jest jeszcze zadawalająco rozpracowane. Encykliki ostatnich papieży, począwszy od Leona XIII (z r. 1893), zawierają cenne uwagi o inspiracji i z nich w szerokiej mierze skorzystali redaktorzy Konstytucji, by problem jasno przedstawić, ale obok tego uwzględnili także obserwacje dzisiejszych biblistów i dogmatyków. Wiadomo, że dzisiejszym czytelnikom Biblii nie chodzi o definicję istoty inspiracji, lecz o następstwa, jakie wynikają z faktu, że poszczególne Księgi biblijne spisane są pod wyraźną opieką Ducha św., którą nazywamy „natchnieniem, inspirację". Dawno już porzucono teorię o wyrazowej inspiracji, jakoby każde zdanie, każde słówko, było pisane pod dyktandem Ducha św. i autorowi przez Boga zakomunikowane.

Jednakże wiedząc i wierząc, że Duch św. z autorem Księgi biblijnej współpracował, stawiamy pytanie, czy wobec tego są w Piśmie św. możliwe omyłki i błędy, tak natury przyrodniczej jak historycznej. A gdy je stwierdzamy — np. czytając, że słońce obraca się koło ziemi, że Baltasar był ostatnim królem babilońskim (a był nim Nabonid) dokładamy wszelkich sił, by chronić świętość Biblii, jakkolwiek nie potrafimy obronić jej bezwględnej nieomylności. Dzięki encyklice Leona XIII *Providentissimus Deus* wolno nam głosić, że przestarzałe poglądy na kosmos zawarte w Biblii są przeżytkiem a nie prawdą objawioną, lecz otwarta jeszcze jest kwestia, jak się ustosunkować do twierdzeń historycznych Ksiąg biblijnych. Ostra polemiki na ten temat odbywały się w latach 1900—1930 między dominikańską szkołą biblijną o. Lagrange'a domagającą się liberalnej interpretacji tekstów a szkołą rzymską o. Foncka TJ broniącą bezwględnie nieomylności wszelkich wzmianek historycznych. Nie dziwmy się więc, że i na te tematy dyskutowano żywo na Soborze i w Komisjach soborowych, bo byli tam obecni wychowankowie jednej i drugiej szkoły. A Kardynał Ruffini jako uczeń Instytutu rzymskiego był przez cały czas obrońcą kierunku o. Foncka, który pomimo ogromnych zasług dla ruchu biblijnego w Kościele nie wnikał dostatecznie w trudności, jakie stwarzają komentatorom niektóre teksty historyczne Biblii.

Konstytucja zajmuje inne stanowisko. Uznaje, że zagadnienie jest trudne, że należy dążyć do nowego oświetlenia kwestii nieomylności Pisma św., na co już wskazał Pius XII w encyklikach *Divino afflante Spiritu* i *Humani generis*. Uznaje milcząco kierunek zapoczątkowany przez Kardynała Newmana twierdzącego, że zdania jakoby nawiasowo dodane (*obiter dicta*) mogą zawierać pewne nieścisłości, i podaje nowe wskazówki wzorowane na hipotezach najnowszych o. Benoit i o. Rahnera, lecz w całości tych opinii nie przejmuje. Konstytucja stwierdza w punkcie 12, że „Bóg w Piśmie św. przemawia przez ludzi i na sposób ludzki" i że dlatego należy

za każdym razem zbadać, co „pisarze święci w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić". Innymi słowy nieomylne i bezbłędne jest w Biblii to, co autor świadomie chciał twierdzić i zaznaczyć. Jest to teza już przed kilkudziesięciu laty przez Norberta Petersa głoszona, która wówczas silnie zwalczana doczekała się obecnie aprobaty Soboru.

Za takie ujęcie nieomylności Pisma św. jest współczesna biblistyka ogromnie wdzięczna Soborowi i Pawłowi VI, bo wreszcie ustaną ataki na prawowierność autorów tak właśnie wyjaśniających teksty biblijne. Przecież jeszcze w czasie obrad soborowych koła konserwatywne rozrzucały ulotki protestujące przeciw takiej egzegezie, niby to podkopującej wiarę katolicką. Nie ulega wątpliwości, że pewien umiar jest wskazany, ale trudno wobec dzisiejszych czytelników Biblii podtrzymywać zdanie, że opis walk Jozuego, kiedy na jego prośbę Jahwe zatrzymuje słońce, by mógł pokonać wroga, jest dokumentem ściśle historycznym a opisany cud prawdziwy. Tego autor księgi Jozue wcale nie twierdził, odpisał po prostu kilka wierszy z poematu opisującego przesadnie sceny wojenne i przyznał się wyraźnie, że tekst ten odpisał. A chyba za wiarygodność tekstu nie mógł wziąć odpowiedzialności na siebie.

Jakkolwiek Konstytucja poszła na rękę współczesnej egzegezie, to jednak pozostały jeszcze pewne niedomówienia. A czy się da stwierdzić, co autor inspirowany chciał właściwie powiedzieć? Tu występuje nowy problem a Konstytucja go częściowo przynajmniej rozwiązuje wskazując na „rodzaje literackie", jakie stosowali w swych publikacjach autorowie biblijni. Zależnie od tego, czy komentujemy poemat czy dramat czy pieśń czy opowiadanie ludowe czy opis historyczny, musimy treść utworu inaczej interpretować. Wszak z góry wiadomo, że w tekstach poetyckich nie należy wszystkiego brać dosłownie, że w „opowiadaniu ludowym" nie będzie ścisłości historycznej, że nawet w opisie historycznym nie zawsze autor może brać odpowiedzialność za każdy drobny szczegół, gdyż ówczesna historiografia nie domagała się aż takiej akrybii. Już Pius XII pozwolił nam uwzględniać „rodzaje literackie" w Biblii i inną zupełnie metodę historiografii starożytnej, lecz Konstytucja jego myśli przejęła i rozwinęła, gdyż część biblistów jeszcze się nie przekonała o słuszności tych zasad interpretacyjnych. Chyba to nie jest cechą większej doskonałości chrześcijańskiej, gdy się podtrzymuje dawne kierunki myślenia biblijnego.

Zdajemy sobie sprawę, że stwierdzenie właściwej intencji autora inspirowanego jest niezwykle trudne, ale w wielu wypadkach dochodzimy prawie do pewności, że autor nie brał odpowiedzialności za wszystko, co napisał. Ułatwia nam drogę rozumowa-

nia dominikanin Benoit, który przypuszcza, że autorów piszących z natchnienia Ducha św. było wielu — poza tymi, którzy są podani jako autorzy. Wolno nam więc postawić hipotezę roboczą, że właściwymi autorami inspirowanymi są redaktorzy Biblii z czasów Ezdrasza (w V wieku przed Chr.). Oni to czerpali, np. przy redakcji Pięcioksięgu, z dawnych zapisek i książek, lecz — biorąc rzecz życiowo i realnie — nie byli w stanie stwierdzić, że dawne zapiski są ściśle historyczne. Nie mogli przeto brać odpowiedzialności za zupełną wiarogodność swych relacji i wobec tego i my nie jesteśmy zobowiązani uważać je za ściśle historyczne.

Takim sposobem zasada zaaprobowana przez Konstytucję pozwala nam rozświetlić wiele niejasności. Już odtąd wierzyć nie potrzebujemy, że oślica Balaama rzeczywiście przemówiła, bo jest to „opowiadanie ludowe" przejęte przez tzw. Jahwistę (X wiek przed Chr.) a wciągnięte 500 lat później przez autora inspirowanego do Piecioksięgu Mojżeszowego, oczywiście bez gwarancji, jak scena ta w rzeczywistości się odbyła, bo takiej gwarancji dać nie mógł, a nie było głębszej racji, by mu Duch św. udzielił osobnego objawienia.

A teraz nasuwa się dalsza myśl: po co o tym dyskutować, co to ma wspólnego z religią i zbawieniem, czy oślica mówiła ludzkim głosem czy nie, czy Nabonid był ostatnim władcą królestwa nowobabilońskiego czy Baltasar? O tym także pomyśleli autorzy Konstytucji i dlatego właśnie kilkakrotnie podkreślają, że wszystko w Biblii napisane jest „dla naszego zbawienia", że tu wzgląd na dobro duszy o wszystkim decyduje. Tak pojmuje Pismo św. już św. Paweł podając w II liście do Tymoteusza jako cel Ksiąg przez Boga natchnionych „pouczanie, przekonywanie i wychowanie człowieka w sprawiedliwości" (3,16). A u św. Augustyna czytamy (*De Gen. ad lit.* 1, 21, 41), że Duch św. nie chciał pouczać ludzi o sprawach, które by się nie przydały do zbawienia: *nulli saluti profutura.* Taka interpretacja tekstów nie jest równoznaczna ani z metodą zwalczaną przez o. Foncka a głoszącą tylko „relatywną prawdę" Ksiąg biblijnych, ani z potępioną przez Kościół teorią, że inspiracja odnosi się tylko do depozytu wiary i obyczajów. Nie odrzuca się bowiem ani świętości całej Biblii ani charakteru inspirowanego i nieomylnego najmniejszego nawet szczegółu, o ile autor przez Boga natchniony podawał szczegół ten do wiadomości czytelników jako fakt rzeczywisty a nie tylko jako przykład wywołujący u nich nastrój religijny.

Mimo woli ma się wrażenie, że drogą takiej interpretacji i przez rozróżnianie form literackich, negując np. historyczność Księgi Joba i uważając ją za wspaniały dramat filozoficzny, osłabia się pozycję religijną Pisma św., któreśmy dotąd uważali po prostu za zbiór

jedynych w swoim rodzaju dokumentów historycznych. Dlatego też autorzy Konstytucji, przeczuwając falę niezadowolenia, zacytowali nam na pociechę zdanie św. Jana Chryzostoma o *synkatabasis,* o zejściu w dół i zbliżeniu się zupełnym Chrystusa do ludzkości. Jak Słowo Boże (*Logos*-Chrystus) zstąpiło do nas i przyjęło ciało ludzkie na siebie ze wszystkimi właściwościami i słabościami (Hbr 5, 2), tak słowo Boże spisane dochodzi do nas ze wszystkimi niedoskonałościami ludzkimi. Mowa Boża upodobniła się do mowy ludzkiej, Pismo św. do pisma człowieka. Jest to myśl ulubiona teologów Wschodu.

IV

Uwagi o Starym Testamencie umieszczone w rodziale IV Konstytucji są dość ogólnie ujęte. Sobór oświadcza, że Księgi Starego Testamentu mają na równi z pismami Nowego Testamentu walor wieczny jako inspirowane przez tegoż samego Ducha św. W słowach tych ukryta jest polemika, skierowana przeciw tym, którzy Księgom Starego Testamentu odmawiają większej wartości i uważają je jedynie za Księgi religijne narodu żydowskiego. Tendencje antysemickie niemieckiego national-socjalizmu odzywają się niekiedy jeszcze wśród teologów. Dla uzasadnienia tradycyjnego stanowiska Kościoła Konstytucja przypomina, że ród Abrahama był ludem wybranym przez Opatrzność Bożą i pozostawał przez wieki pod stałą opieką Boga, który tym sposobem chciał przykładowo (*paradeigmatycznie*) wszystkim narodom dać dowód, jak Bóg-Stworzyciel się światem i ludźmi opiekuje, jak ich przygotowuje — wolno, ale celowo — do osiągnięcia zbawienia i czyni godnymi życia wiecznego. Dlatego też stosunek Jahwe do ludu izraelskiego jest termometrem miłości Bożej do wszelkich stworzeń, jest miarodajnym dla wszystkich ludzi, jest wzorem i przykładem zbliżania się Bóstwa do człowieka i wskazówką, jak ludzie — bez względu na to, czy już poznali prawdziwego Boga — powinni się odnosić do odwiecznego Ojca i stałego Opiekuna wszelkiego życia ziemskiego. Ta wzorcowość przymierza Boga z ziemią, jak je opisują Księgi Starego Testamentu, jest punktem wyjścia i oparcia do zgłębiania składników religii objawionej odpowiadającej całkowicie naturze ludzkiej i przeznaczonej dla każdej istoty ludzkiej.

Konstytucja wylicza walory religijne Starego Testamentu krótko, ale treściwie, nie wspomina jednak o walorze historycznym poszczególnych ksiąg. Milczenie to nie pochodzi z zapomnienia, lecz jest niewątpliwie uplanowane przez redaktorów, gdyż następny rozdział, dotyczący Nowego Testamentu, rozwodzi się szeroko nad historycznością Ewangelii. Jak już wyżej wspomniano, kwestia hi-

storyczności faktów i opowiadań starotestamentowych jest na razie jeszcze dość niejasna, jeszcze nie dość rozpracowana przez fachowców. Z tego powodu, przypuszczać nam wolno, Konstytucja powstrzymała się od dawania wskazówek i zostawiła sprawę otwartą, by nie krępować naukowców i nie zrazić sobie teologów innych wyznań chrześcijańskich, którzy bez wyjątku są zwolennikami swobodniejszej interpretacji, chociaż wysoko cenią znaczenie religijne, Starego Zakonu.

Uważne studiowanie dokumentu soborowego pozwala nam wykryć jeszcze dwie dodatnie cechy tekstu, mianowicie wprowadzenie terminu: *oeconomia salutis* i podkreślenie pojęcia „przymierza", jakie Bóg zawarł z narodem izraelskim, dwa pojęcia fundamentalne, na których opiera się współczesna teologia biblijna. Przepowiednie mesjańskie, które dotąd stanowiły osobny rozdział dla siebie, są obecnie podporządkowane rozdziałowi ogólniejszemu, jaki stanowi „plan Boży zbawienia ludzkości", czyli wspomniana *oeconomia salutis*, nazwana także *paedagogia divina*. Za centralny punkt religii starozakonnej uważa się przymierze (pakt, *berit*), zawarte za Mojżesza na górze Synaj, przygotowane już za Noego i z nim zawarte jako reprezentantem ludów nieizraelskich, a zamienione przez Chrystusa w „nowe przymierze", które już obowiązuje na zawsze. Obserwując historycznie to rozplanowanie sposobów zbawienia ludzkości, stwierdza się wyraźną linię ewolucyjną i wychowawczą, prowadzącą bardzo powoli przez setki wieków od form mniej doskonałych do najdoskonalszego typu religijności, jakim jest Ewangelia.

Konstytucja nie waha się przyznać, że w Starym Testamencie jest wiele rzeczy niedoskonałych i odpowiadających tylko dawnym warunkom życiowym, uznaje więc niższy poziom religijności Starego Testamentu. Stąd dalszy wniosek, by nie wszystko gloryfikować, zło należy nazwać złem i je jako takie piętnować. Nie będziemy odtąd oszustwa Jakuba, wyłudzającego od Ezawa prawo dziedziczenia, uważali za misterium (św. Augustyn), lecz za wielkie, karygodne przestępstwo. Nie będziemy uważali króla Dawida za wzór pobożnego wyznawcy Jahwe, ponieważ zdradził Boże przymierze. Mimo wszystko stali się obydwaj narzędziami w ręku Boga, jak wynika ogólnie z ich działalności dodatniej dla narodu. Potrzebni byli Bogu mężowie zdolni, energiczni, do prowadzenia akcji przez Jahwe zaplanowanej, a zapewne zdolniejszych i odpowiedniejszych od nich nie było w narodzie i dlatego pomimo braków moralnych Bóg ich powołał na swoich współpracowników. Akcja ogólna miała w oczach Bożych większą wartość niż postawa osobista danego człowieka.

Ostatni ustęp rozdziału o Starym Testamencie uwypukla jeszcze

raz godność Ksiąg starotestamentowych, wskazując na ich ścisłą łączność z pismami Nowego Testamentu i cytując znane słowa św. Augustyna: *Vetus Testamentum in Novo patet, Novum in Vetere latet,* Nowy Testament jest jakoby ukryty w Starym Testamencie a Stary Testament odkryty w Nowym Testamencie.

V

Rozdział o Nowym Testamencie dzieli się na 4 dłuższe uwagi: 1: o znaczeniu Ksiąg Nowego Testamentu, 2: o pochodzeniu apostolskim Ewangelij, 3: o ich charakterze historycznym, 4: o innych pismach nowotestamentowych. Każdy z tych 4 ustępów podaje pod pewnym względem nowe aspekty dotąd mniej znane ogółowi wiernych. Chrystus jako Logos odwieczny — pisze Konstytucja — stał się człowiekiem, gdy nastąpiła „pełnia czasów" — to znaczy według tekstu greckiego, gdy nadszedł termin przez Boga-Ojca wyznaczony[2] — a b y z a ł o ż y ć k r ó l e s t w o B o ż e n a z i e m i. Nie ogranicza się Konstytucja do zaznaczania, że Pan Jezus przez śmierć na krzyżu dokonał zbawienia świata, jak dotąd zazwyczaj określano Jego misję, lecz rozwija szersze horyzonty. Wszak „odkupienie" to był jeden moment w życiu Zbawiciela, chociaż to był punkt kulminacyjny Jego posłannictwa, a zakładanie i szerzenie królestwa Bożego było czynnością trwającą przez cały okres Jego działalności i sięgającą bez przerwy aż do końca świata. Królestwo Boże jest również realizacją „nowego przymierza" — przygotowanego przez przymierze starozakonne — między Bogiem a ludem Bożym. Słusznie więc autorowie Konstytucji pojęcie „Królestwa Bożego" wysunęli na pierwszy plan, aby ono tak w rozważaniach teologicznych jak i w nauczaniu katechetycznym otrzymało należne mu miejsce.

Szerzej rozwinięte są uwagi o Ewangeliach. Występuje tu wyraźnie cicha polemika z poglądami odmiennymi, szerzonymi przez teologię wolnomyślną z obozu protestanckiego. Wprawdzie zmalała już liczba autorów, którzy powstanie Ewangelij przesuwają do końca pierwszego lub nawet do połowy drugiego wieku po Chrystusie, ale przyjmując wcześniejsze ich datowanie łączy się je luźno tylko z osobami Apostołów, odsuwa się od nich autorytet apostolski i charakteryzuje się je jako zlepek opowiadań egzaltowanych pierwszych gmin chrześcijańskich. Dlatego zaznacza dokument soborowy, że „czteropostaciowa Ewangelia" czyli Ewangelia Chrystusowa w 4 odmiennych szatach, w które ją ubrali czterej

[2] Wyraz „czas" w języku hebrajskim oznacza: „moment czasu", „termin", a nie „czas" w ogólnym pojęciu współczesnych języków.

ewangeliści, jest pochodzenia apostolskiego, że obok osoby Boskiej Ducha św., który inspirował ich pisanie, autorytet Apostołów daje gwarancję, że ta właśnie Ewangelia jest wiecznym fundamentem „Królestwa Bożego", że na niej oprzeć możemy nasze wierzenia, bez obawy, że sfałszujemy program Syna Bożego.

Ważniejszy jest następujący punkt, zawierający obronę historyczności Ewangelii. Na ten temat w ostatnich latach bardzo dużo pisano, przeprowadzono ostrą polemikę — chwilami nie całkiem godziwą po stronie integrystów — z niektórymi autorami, którzy przejęli pewne poglądy głoszone przez współczesnych teologów protestanckich. W czerwcu 1964 r. wydała Rzymska Komisja Biblijna (przy S. Officium) obszerną instrukcję o historyczności Ewangelij, w której zaleca oględne stosowanie nowych metod egzegetycznych, a Konstytucja w formie skróconej powtarza te same uwagi i przestrogi, lecz godzi się na stosowanie zasad wynikających z tzw. historii form literackich, chociaż o nich wyraźnie nie wspomina (może dlatego, że wyrażenie *Formgeschichte* razi szczególnie integrystów). Opierając się jednak na tych obserwacjach, spostrzeżonych przez Dibeliusa i i., a przejętych obecnie przez większość egzegetów, tak katolickich jak protestanckich, Konstytucja streszcza w kilku zdaniach sposób powstania Ewangelij: „... autorowie (tj. ewangeliści) układając nasze cztery Ewangelie wybierali niektóre z wielu wiadomości przekazanych ustnie lub pisemnie, ujmowali pewne sprawy syntetycznie czy systematycznie i objaśniali je z uwzględnieniem ówczesnej sytuacji gmin chrześcijańskich a przy spisywaniu radosnej nowiny zachowali formę kerygmatu, używaną w katechezie pierwszych gmin. Wszelkie wiadomości im potrzebne czerpali albo z własnej pamięci i z własnych wspomnień albo korzystali z świadectwa ustnego lub pisanego tych, którzy byli od początku świadkami naocznymi i współpracownikami przy głoszeniu Ewangelii". Jednakże ta forma redakcyjna, przez ewangelistów przyjęta, nie umniejszała i nie umniejsza w niczym wiarogodności faktów i mów przez nich podanych, pragnęli przecież podawać szczerą prawdę o Jezusie i Jego dziele. Jedynie chronologia i kolejność wiadomości podawanych może być nie całkiem ścisła, ale o rzeczywistości czynów i zdarzeń oraz o wiarogodności treści mów Chrystusa Pana ani autorowie Ewangelij ani ich pierwsi czytelnicy nie wątpili. Stąd i nam nie wolno kwestionować ich historyczności.

Czy to nie jest pewna niekonsekwencja, że łagodniej się traktuje historyczność opowiadań biblijnych Starego Testamentu a żąda zupełnej wiarogodności dla opisów ewangelicznych? Jest to tylko pozorna niekonsekwencja. Wszakże opowiadania Starego Testamentu przeważnie są spisane kilkaset lat po epoce, w której miały

miejsce wydarzenia o których mowa, natomiast wieści nowotestamentowe przyjęły swą konkretną formę kerygmatyczną, w której je spisano, w ciągu 30 lat po śmierci Chrystusa, w pierwszym zaraz okresie tworzących się kół chrześcijańskich. Okoliczność ta świadczy o prawdzie historycznej naszych czterech Ewangelij, o braku jakiegokolwiek zabarwienia apokryficznego. Zredukowanie tych wiadomości o Chrystusie do jakiegoś ogólnego kerygmatu o królestwie Bożym, jak to twierdzi np. szkoła Bultmanna, jest czczą fantazją tych teologów i przekreśla fakty historyczne, których istnienie nie ulega najmniejszej wątpliwości. Wszyscy autorzy tego typu, od Renana do Bultmanna, są raczej powieściopisarzami a nie historykami. Nie negujemy jednak, że jeszcze dużo szczegółów redakcyjnych, odnoszących się do Ewangelij i pierwszej części Dziejów Apostolskich, jest niejasnych i domaga się intensywnego rozpracowania, i dlatego nie dziwimy się, że zwolennicy dawnej egzegezy tylko powoli dają się przekonać o słuszności nowej interpretacji Ewangelij i z nieufnością odnoszą się do nowych zasad hermeneutycznych.

Ustęp ostatni rozdziału V mówi o „innych Pismach Nowego Testamentu" i dlatego tylko o nich wspomina, że są dalszymi dokumentami historycznymi potwierdzającymi działalność Chrystusa Pana, a bliżej już nie rozbiera ich znaczenia. Dość skąpe są uwagi podane w Konstytucji na ten temat. Zapewne już nie starczyło czasu redaktorom, by w kilku zdaniach scharakteryzować zamianę kerygmatu w teologię, którą reprezentują św. Jan i św. Paweł, by się wypowiedzieć o doniosłości poglądów Apostoła Narodów, który nadał chrześcijaństwu oblicze internacjonalne i zabarwienie hellenistyczne i który jest ojcem i pośrednikiem ekumenizmu.

VI.

Ostatni rozdział zatytułowany: „Pismo św. w życiu Kościoła zajmuje się wskazówkami praktycznymi. Jest on dowodem, że Kościół obecnie powraca do „kultury biblijnej" i do czci dla Biblii, jaką miał od początku aż do XVI wieku, kiedy względy pastoralne zmusiły go do zmiany wielowiekowej tradycji i do ograniczenia czytania Biblii przez wiernych. „Wierni Chrystusowi winni mieć szeroki dostęp do Pisma św." — oto hasło rzucone przez Sobór. Przez oddalanie się od Biblii przez 300 przeszło lat straciliśmy zrozumienie dla czytania Pisma św. i chociaż je czytamy obecnie, lektura ta nie daje nam tyle radości, ile czytanie innych książek ascetycznych, gdyż brak nam wszystkim odpowiedniego przygotowania. Dlatego potrwa to przynajmniej dwa pokolenia, zanim będzie można zreali-

zować życzenia Konstytucji. W Polsce po roku 1945 wydrukowano i sprzedano przeszło półtora miliona egzemplarzy Nowego Testamentu, to znaczy, że 5% wiernych posiada egzemplarz, ale kto z nich czyta codziennie Ewangelie czy Listy apostolskie i z radością do lektury się zabiera? Nie jest to ani zła wola ani brak odpowiedniej propagandy, tylko brak zrozumienia dla myśli biblijnych, które zdają się nie zgadzać z naszą tradycyjną, popularną pobożnością. Twórzmy więc — jak sobie tego życzy Konstytucja — Koła biblijne wśród wiernych, na których by im przekazywano szersze wiadomości o Piśmie św. i przygotowywano ich do czytania Biblii i do zgłębiania myśli biblijnych.

Z radością witamy polecenie Konstytucji, by opracować „Biblię ekumeniczną", która by była wspólnie ułożona przez katolików i protestantów. W innych krajach już o tym pomyślano, chyba i my powinniśmy zainicjować wydanie Biblii wspólnej dla wszystkich chrześcijan żyjących w Polsce.

„Niechże Pismo św. będzie jakby duszą teologii" — takie oto życzenie i polecenie zawiera punkt 24. Krótkie to zdanie pociąga za sobą daleko idące konsekwencje, tak dla nauki teologicznej jak i dla kaznodziejstwa. Teologia powinna się stać więcej biblijną, a mniej filozoficzną i scholastyczną. To nie oznacza, byśmy całkiem zrezygnowali z argumentacji filozoficznej, lecz pierwszeństwo należy się dowodom z Pisma św. Nie zaniedbywano dotąd w podręcznikach teologicznych cytowania tekstów biblijnych, ale częściej one stanowiły ozdobę niż argumentację. A wiele tekstów, które np. rozprowadzał szeroko Kościół wschodni (np. pojęcie „mądrości Bożej") było przez naszą teologię słabo uwzględniane. Wielkie więc zadanie ma przed sobą teologia, by w duchu Soboru przepracować tezy tradycyjne i w argumentacjach zbliżyć się jak najwięcej do Kościoła pierwszych wieków, by kerygmat apostolski nam przekazany w pismach Nowego Testamentu stał się główną treścią naszej teologii dogmatycznej i moralnej. „Teologia biblijna" powinna się stać punktem wyjścia do wszelkich rozważań teologicznych i ascetycznych, lecz by mogła spełnić swe zadanie, musi być najpierw w duchu katolicyzmu opracowana. Wówczas dopiero umożliwimy sobie dialog z braćmi odłączonymi, którzy już kilkakrotnie wydali „teologie biblijne", i stworzymy sobie wspólną płaszczyznę do dyskusji, która w końcu doprowadzić musi do wzajemnego zrozumienia się, do rezygnacji z subiektywizmu religijnego i do osiągnięcia obiektywnej prawdy w stosunku do Ewangelii Chrystusowej.

Kierunek myślowy zapoczątkowany przez Sobór umożliwi także reformę naszego kaznodziejstwa, by kazania naprawdę były „słowem Bożym" w naśladownictwie homilii pierwszych wieków chrześcijańskich, jak do tego już zachęcał Ojciec św. Benedykt XV

(w r. 1920). Ale polecenie papieskie nie mogło być wykonane, ponieważ dotychczasowy typ studium teologicznego nie przygotowywał studentów do głoszenia kazań biblijnych.

Ostatni punkt VI rozdziału podjął piękną myśl zawartą w IV księdze *Naśladowanie* Tomasza à Kempis, by razem z Eucharystią uczynić Pismo św. źródłem głębszego życia religijnego, by na równi z Ciałem Chrystusowym Słowo Boże krzepiło, wzmacniało i pocieszało serca wiernych. W słowach tych wyrażona jest największa cześć dla Pisma św. i gorąca wiara w nadprzyrodzone skutki, jakie wywołuje w duszy lektura Biblii i rozmyślanie tekstów biblijnych. Konstytucja *Dei verbum* przejmuje tu myśli Janowe, które w praktyce poszły w zapomnienie a które obecnie wśród nas odżyć mają, mianowicie słowa Chrystusa wypowiedziane w Kafarnaum a przez św. Jana nam zachowane (rozdz. 6): Swoją naukę nazwał Pan Jezus „chlebem żywota" — „Jam jest chleb żywota" (w. 35) — a kilka wierszy niżej (w. 51) wspomniał tymi samymi słowami o chlebie eucharystycznym: „Jam chleb żywota, Jam chleb żywy, który z nieba zstąpił". Oba chleby mają być pokarmem duszy chrześcijańskiej.

Ks. Aleksy Klawek

AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

KONSTYTUCJA DOGMATYCZNA O OBJAWIENIU BOŻYM

KONSTYTUCJA A SOBÓR

Drugi Sobór Watykański, zwołany wprawdzie przez papieża Jana XXIII głównie dla celów duszpasterskich, ogłosił jednak dwie konstytucje dogmatyczne: *O Kościele* i *O Objawieniu Bożym*. Zjawisko to nie powinno nas dziwić, gdyż oba te dokumenty właściwie nie wykraczają poza cele nakreślone Soborowi przez jego inicjatora, a stanowią teoretyczne podstawy dla praktycznych zadań Kościoła drugiej połowy XX wieku. Pierwsza z nich jest wyrazem własnej świadomości Kościoła, który na nowo siebie określa. A druga pozostaje również w ścisłym związku z jego obecnym życiem. Kościół a Objawienie Boże — ten związek różnie można ujmować na tle naszej obecnej sytuacji. I tak — sprawa Objawienia, jego granic, źródeł i następstw jest bądź zasadniczym punktem w dialogu ze światem współczesnym, bądź też kapitalnym środkiem duszpasterskiego działania Kościoła. Zarówno bowiem ruch biblijny i liturgiczny, jak i ostatnio wzmagający się ruch ekumeniczny — wszystkie one, choć nie w jednakiej mierze, dotyczą Słowa Bożego, które wciąż rozlega się w Kościele. Ten drugi sposób ujęcia aktualności naszej Konstytucji na Soborze znajduje potwierdzenie w jej słowach początkowych: DEI VERBUM. W dzisiejszym swym brzmieniu jest ona istotnie niemal wyłącznie biblijna.

Zanim Paweł VI i Ojcowie Soboru II Watykańskiego położyli swe podpisy w dniu 18. XI. 1965 pod tekstem dzisiejszej *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, miał on za sobą już długą drogę, podczas której doznał on aż pięciu przekształceń *.

OMÓWIENIE TEKSTU

WSTĘP (§ 1)

We wstępie nietrudno zauważyć dwie dążności współczesnego Kościoła przejawiające się na Soborze. Powołanie się na kontynuację linii wytkniętej przez dwa ostatnie Sobory powszechne,

* Obszernie omawiają przebieg prac nad Konstytucją inne artykuły zamieszczone w tymże numerze (przyp. Redakcji).

które miały charakter głównie doktrynalny, wskazuje na nurt łączności z przeszłością. Przytoczone zaś słowa z I *Listu* św. Jana ujawniają typowy dla *Vaticanum II* akcent spoczywający na Piśmie św., a zwłaszcza na jego idei centralnej — zbawczym planie Boga, nadto kreślą nam niemniej współczesną wizję Kościoła trwającego w dialogu z całym światem. Zacytowane na końcu paragrafu słowa św. Augustyna podkreślają wartość egzystencjalną Bożego objawienia dla ludzi: zawiera ono nie tylko prawdy teoretyczne, lecz głosi ofiarowane nam przez Boga zbawienie. Katolicyzm więc nie jest tylko systemem prawd, jest życiem Boga w człowieku, a człowieka w Bogu.

Rozdział I

O SAMYM OBJAWIENIU (§ 2—6)

Rozdział pierwszy w 5 swych paragrafach kreśli rodzaj opisowej definicji objawienia. Omawia on kolejno: naturę objawienia, przygotowanie jego pełni w postaci Ewangelii, pełnię osobowego objawienia urzeczywistnioną w Chrystusie, przyjęcie objawienia przez wiarę i stosunek objawienia do naturalnego poznania Boga. Wątek ten jest w znacznej mierze powtórzeniem sformułowań I Soboru Watykańskiego. Niemniej przeplatają go bardzo liczne cytaty z Pisma św., wśród których dominują słowa dwóch największych teologów spośród autorów Nowego Testamentu — św. Pawła i św. Jana, a główny akcent spoczywa na objawieniu nadprzyrodzonym, ściśle na jego zbawczym charakterze. W tradycyjnym więc wątku doktrynalnym, który kreśli dzieje objawienia od raju aż do Chrystusa, z łatwością odnajdujemy akcenty nowe. Oto najważniejsze z nich.

1. Dochodzi do głosu personalizm. Konstytucja uwypukla charakter interpersonalny (międzyosobowy) objawienia, i to zarówno ze strony objawiającego się Boga, jak i przyjmującego objawienie to człowieka. Bóg osobowy objawiając Siebie chce nawiązać kontakt z ludźmi jak z przyjaciółmi: zaprasza ich do wspólnoty ze sobą przez udział w życiu samej Trójcy Świętej. Odpowiednio do tego uległość rozumu i woli człowieka, który przyjmuje objawienie Boże aktem „posłuszeństwa wiary", ma być dobrowolna. Wyraźnie tu się zaznacza ideowa łączność tego sformułowania z deklaracją o wolności religii. Tych momentów personalizmu nie zawierał I schemat z roku 1962. Droga wielu Ojcom Soboru koncepcja dialogu znalazła tutaj swój wyraz i najgłębsze uzasadnienie.

2. Samo pojęcie objawienia Bożego poszerza się. Nie tylko same Boże wypowiedzi, same treści doktrynalne na nie się składają, lecz

obejmuje ono całość złożoną z „czynów i słów". Znamienna jest już ta biblijna kolejność: najpierw czyny, potem słowa. Dokument wyraźnie eksponuje ten nowy moment w porównaniu z *Vaticanum I* — czynne objawienie Boga, element dynamiczny, barwnie przedstawiony w biblijnych dziejach zbawczego planu. Prawda zaś objawiona pozwala nam z kolei właściwie ocenić zbawcze czyny Boga względem ludzkości. Można zatem — uwzględniając ten całokształt czynów i słów Bożych — mówić o dwojakim charakterze objawienia: historycznym i niejako sakramentalnym. Na ten drugi wskazuje stosowanie przez Konstytucję Pawłowego terminu „ekonomii", w znaczeniu zaplanowanego przez Boga kolejnego następstwa łask, dla ujęcia całokształtu zabiegów Bożych zmierzających do zbawienia ludzi.

3. Uwydatnia się stała, osobowa i dynamiczna obecność Bożego objawienia wśród ludzi. Mimo wielorakich i odległych od siebie w czasie interwencji Bożych całe objawienie uzyskuje jedność dzięki temu, że szczytowym punktem „ekonomii" zbawczej jest historyczna wśród ludzi obecność Słowa Wcielonego. Syn — Słowo objawia w pełni Ojca, On zarazem najwyższy Nauczyciel i Zbawca. Stąd więc chrześcijańska „ekonomia" zbawienia, dopełniona zesłaniem Ducha Świętego jako trwającego w Kościele „Ducha Prawdy", jest i ostatecznym przymierzem i definitywną formą objawienia. Wobec tak utrwalonego faktu Wcielenia czyli Pierwszego Przyjścia, nie będzie już nowego objawienia przed Wtórnym Przyjściem jako objawieniem się już pełnej chwały Chrystusa i Jego wybranych.

Rozdział II

O PRZEKAZYWANIU OBJAWIENIA BOŻEGO (§ 7—10)

W ciągu przekształceń tekstu rozdział ten wyodrębniono jako drugi ze wspólnego pierwotnie rozdziału „O źródłach Objawienia". Obecny jego tytuł i ujęcie pozytywne jest dowodem umiaru, z jakim Sobór potraktował drażliwy punkt kontrowersji z braćmi odłączonymi — sprawę stosunku wzajemnego Pisma św. i Tradycji, żywą od czasów Soboru Trydenckiego. Gdy w wieku XVI luteranizm wystąpił z hasłem *sola Scriptura*, uważając Pismo św. za jedyne źródło objawienia, Sobór Trydencki był wówczas zmuszony dowartościować znaczenie tradycji ustnej. W ten więc sposób wyraził się o zbawczej prawdzie objawionej i o zasadach postępowania: „... ta prawda i zasady postępowania znajdują się w księgach spisanych i tradycjach niepisanych, które Apostołowie otrzymali z ust samego Chrystusa lub sami pod natchnieniem Ducha Świętego przy-

jęli i tak je przekazali niejako z rąk do rąk aż do naszych czasów" [1]. To ujęcie wywołało u teologów katolickich dążność do wzajemnego przeciwstawiania sobie pisanego Słowa Bożego i ustnej Tradycji — jako niemal niezależnych dwóch źródeł jednego i tego samego Objawienia. Posuwano się przy tym do przyjmowania prawd zawartych wyłącznie w Tradycji, a nie zawartych w Piśmie św. Przeciw tej tendencji, która utrudniała wszelki dialog ekumeniczny, wystąpiła ostatnio katolicka szkoła teologiczna z Tübingen, na czele z J. R. Geiselmannem [2]. Opierając się na tekstach poprzednich soborów widzi ten autor ściślejszy związek między Pismem św. a Tradycją: pierwsze zawiera w swej treści wszystko, co istotne dla wiary, sama jednak wiara w ciągu wieków podlega rozwojowi, interpretacji, wyjaśnieniu — słowem postępowi, co już jest dziełem właśnie Tradycji (*traditio interpretativa*). Ojcowie II Soboru Watykańskiego nie chcieli w *Konstytucji o Objawieniu Bożym* utrwalać ani podręcznikowego ujęcia teologów potrydenckich ani też firmować tez nowej szkoły. Jednakże sformułowania naszej Konstytucji są znacznie bliższe właśnie tym tezom. Dokument ten bowiem starannie unika klasycznego ujęcia potrydenckiego d w ó c h źródeł objawienia, stosując w liczbie pojedynczej „źródło" (przy tym nie: *fons*, lecz *scaturigo*) na określenie tylko „mowy Bożej" (*locutio Dei*).

Wywód Konstytucji o przekazywaniu objawienia ma charakter pozytywny i chrystocentryczny. Kładzie on nacisk na ciągłość dziejową, jaka zachodzi, dzięki Apostołom i ich następcom, między nakazem misyjnym Chrystusa a obecnym nauczaniem praw objawionych przez Kościół. Dzięki temu eksponuje Sobór w znamienny sposób rolę Tradycji apostolskiej, bo oto i sam Nowy Testament jest utrwaleniem na piśmie ustnie głoszonej wieści o zbawieniu. Cenne jest w tym względzie również drugie podkreślenie, że mianowicie Kościół czerpie swoją pewność co do wszystkich spraw objawionych nie z samego tylko Pisma św. Tym samym Sobór uniknął dwóch stanowisk skrajnych: ani nie uznał w Tradycji i l o ś c i o w e g o dopełnienia prawd zawartych w Piśmie św., ani też Pisma św. nie uznał za zamkniętą i ekskluzywną kodyfikację całego objawienia.

Konstytucja kładzie nacisk na tym, co jest wspólne dla Tradycji i Pisma św. I tak stanowiąc „j e d e n święty depozyt Słowa Bożego" mają one wspólny w Bogu początek, identyczną treść i ten

---

[1] Sobór Trydencki, Dekret I (sesja III z 4. II. 1546): DBU 783, *Breviarium fidei*, III, 10.

[2] Klasyczne jego dzieło: *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg—Basel—Wien 1962.

sam cel. Różnica zaś między nimi jest następująca: dzięki faktowi natchnienia jedynie o Piśmie św. można powiedzieć, że nie tylko zawiera ono, jak Tradycja, Słowo Boże, ale że nim po prostu jest. Tymczasem do Tradycji należy dalsze przekazywanie tego słowa.

W samym procesie przekazywania, który trwa od czasów apostolskich po dzień dzisiejszy, zarysowała się następująca różnica między samymi Apostołami a ich następcami — biskupami. Nauczanie Słowa Bożego przez Apostołów Tradycję stanowi, a z kolei biskupi tę Tradycję przechowują, wykładają i rozprzestrzeniają.

Autentyczna interpretacja Słowa Bożego w obydwu jego postaciach: ustnej i spisanej, należy wyłącznie do żywego urzędu nauczycielskiego Kościoła. Następuje przy tym doniosłe dla dialogu ekumenicznego stwierdzenie: „urząd nauczycielski nie jest ponad Słowem Bożym, lecz jemu służy nauczając tylko tego, co zostało przekazane". Magisterium więc ma względem Słowa Bożego trojakie zadanie: słuchać go, strzec i wiernie wyjaśniać, w czym towarzyszy mu stała pomoc Ducha Świętego. To On właśnie trzem tym czynnikom współdziałającym ściśle ze sobą: Tradycji, Pismu św. i urzędowi nauczycielskiemu Kościoła nadaje jedność, zwartość i skuteczność zbawczego działania.

Rozdział III

O BOSKIM NATCHNIENIU PISMA ŚWIĘTEGO I O JEGO INTERPRETACJI (§ 11—13)

Trzy paragrafy składające się na obecny rozdział trzeci Konstytucji mogłyby również nosić proponowany dla nich w pierwszej wersji schematu tytuł „O bezbłędności Pisma św." (*De inerrantia S. Scripturae*). A jednak tytułu tego poniechano, choć w żywych dyskusjach soborowych wielu Ojców domagało się nowego sprecyzowania tej kwestii żywotnej od starożytności chrześcijańskiej, osławionej przez proces Galileusza, wznowionej w wieku XIX, omawianej wreszcie tak na I Soborze Watykańskim, jak i w kilku późniejszych encyklikach. W naszym dokumencie widnieje inny tytuł, co jest wyrazem nieco innego ujęcia tego zagadnienia przez *Vaticanum II*. Sobór musiał zająć stanowisko w kwestii na nowo żywotnej. Badania bowiem historyczne i archeologiczne, jak z jednej strony potwierdziły ogromną większość danych historycznych Starego Testamentu, tak z drugiej — stawiają niejedną z nich pod znakiem zapytania. Dalej nowe, głównie przez niekatolików uprawiane kierunki badań nad Ewangeliami w niejednym szczególe zakwestionowały ścisłą historyczność ich przekazów. Już więc od stu mniej

więcej lat pojawiają się ze strony egzegetów katolickich próby rozwiązania tej trudności drogą ograniczania natchnienia, a w następstwie jego i bezbłędności Pisma św., do spraw wiary i moralności, z pominięciem rzeczy drugorzędnych (*obiter dicta*). Jednakże magisterium Kościoła odrzuciło te próby materialnego wydzielania prawdy Pisma św. Taka koncepcja natchnienia biblijnego jest i psychologicznie niewystarczająca i teologicznie błędna. Po linii całościowego traktowania natchnienia i prawdziwości poszedł i Sobór II Watykański — ze znamiennym jednak ujęciem samej prawdy: „Ponieważ wszystko, co twierdzą autorowie natchnieni czyli hagiografowie winno być uważane za stwierdzane przez Ducha Świętego, należy zatem uznawać, że księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu podają prawdę, jaka z woli Bożej miała być Pismem św. utrwalona d l a n a s z e g o z b a w i e n i a". Słowa podkreślone stanowią nowość większą, niż by to się zdawało na pierwszy rzut oka. Dokument nasz nic nie zmieniając w istocie natchnienia biblijnego dostatecznie wyjaśnionej w poprzednich dokumentach, nie wprowadzając żadnych ograniczeń w materialnym zakresie prawd objętych wpływem natchnienia, podaje nowe ujęcie samej p r a w d y, ujęcie nawskroś biblijne. Duch Święty jako główny autor Pisma św. zamierza przez nie nauczyć tylko prawdy zbawczej. W świetle tej nowej zasady likwiduje się natychmiast mnóstwo pseudoproblemów mozolnego konkordyzmu historycznego: nie szukamy w Piśmie św. prawd, których ono nie naucza. Jeszcze donioślejsze jest jednak pozytywne zastosowanie tej nowej zasady dla badań biblistów: odtąd muszą oni każdą wypowiedź Pisma św. umieścić nie tylko w jej bezpośrednim kontekście historycznym, ale również w dziejach zbawczego planu Boga [3].

Dalej konstytucja kładzie nacisk na ludzki pierwiastek Pisma św., jakim jest wkład hagiografa — cały jego świat pojęciowy. W następstwie tego — śladem encykliki Piusa XII *Divino afflante Spiritu* — nakazuje komentatorom uwzględniać rodzaje literackie, w których przejawia się właściwa intencja autora ludzkiego. Doniosłe jest przy tym stwierdzenie, że są teksty historyczne „rozmaitego typu". Zasada ta zwalnia nas od błędnego stosowania zasad metodologii historii, wypracowanych przez szkołę takiego Th. Mommsena, do danych dziejowych Pisma św. Co więcej, mamy tu niejako oficjalne uznanie wyrażone dla niektórych przynajmniej metod

---

[3] Por. artykuły dwóch jezuitów, profesorów Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie: I. de la Potterie, *La vérité de la Sainte Ecriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique „Dei Verbum"*, „Nouvelle Revue Théologique" 88 (1966) 149—169; M. Zerwick, *De S. Scriptura in Const. dogmatica „Dei Verbum"*, „Verbum Domini" 44 (1966) 17—42.

i osiągnięć nowego kierunku egzegezy znanego u nas głównie pod nazwą *Formgeschichte* [4], o czym będzie jeszcze mowa w rozdziale V.

Obok powyższej zasady normującej konieczne badania literackie Pisma św. umieszcza Konstytucja natychmiast — jakby dla równowagi — przypomnienie o konieczności specyficznego traktowania Pisma św. przez stosowanie zasad już teologicznych: należy uwzględniać organiczną całość Pisma św.: powagę interpretacyjną Tradycji oraz „analogię wiary", tj. uzgadnianie otrzymywanych wyników z ustalonymi prawdami wiary. To przypomnienie nie ma tu jednak bynajmniej charakteru ograniczającego pracę egzegetów, skoro o niej pojawia się w bezpośrednim kontekście tak ważne i nowe stwierdzenie: „Zadaniem egzegetów jest pracowanie wedle tych zasad nad głębszym zrozumieniem i wyjaśnianiem sensu Pisma św., aby dzięki badaniu przygotowawczemu sąd Kościoła nabierał d o j r z a ł o ś c i".

W krótkim końcowym § 13 zasługuje na uwagę śmiała analogia zarysowana między Wcieleniem Słowa Przedwiecznego w naturę ludzką a wcieleniem słów Bożych w literę Pisma.

Rozdział IV

O STARYM TESTAMENCIE (§ 14—16)

Najkrótszy i najzwięźlej dotąd komentowany rozdział czwarty Konstytucji stanowi wierne odbicie duszpasterskich, chrystocentrycznych dążności Soboru. Ustawia on mianowicie Stary Testament w ramach całości zbawczego planu Boga i tym samym uwydatnia jego wartość nieprzemijającą i dzisiaj bynajmniej nieprzedawnioną. Zadaniem tego rozdziału jest zapobiec ignorowaniu Starego Testamentu przez wielu katolików i rozwiać wiele ich uprzedzeń pod jego adresem.

Dokument nasz stwierdza, że Stary Testament jest autentycznym Słowem Bożym ukazując nam drogi jedynego Boga — Boga Patriarchów i Proroków (tu chciałoby się dodać za Pascalem: „a nie Boga filozofów i uczonych"), drogi pośród wybranego ludu, Izraela, a poprzez ten lud — wobec całej ludzkości.

Głównym sensem „ekonomii" Starego Testamentu jest zapowiedzieć i przygotować przyjście Chrystusa i Jego królestwa. Mamy tu zarazem odpowiedź na bardzo rozpowszechniany zarzut braków moralnych widocznych w ludziach, instytucjach i prawach Starego Przymierza. Te braki i niedoskonałości ukazują tym wyraźniej

[4] Por. M. Plate, *Weltereignis Konzil, Darstellung — Sinn — Ergebnis*, Freiburg—Basel—Wien 1966, 248 n.

prawdziwą pedagogię Bożą stosowaną wobec człowieka upadłego, którego Bóg zwolna podnosi.

Ostatni paragraf rozwija głęboką myśl św. Augustyna o wzajemnym stosunku obu Testamentów, tj. ukrycia Nowego w Starym na sposób ukrycia dziecka w łonie matki przed urodzeniem oraz wyjaśnienia Starego w Nowym przez ujawnienie sensu wszystkich słownych i rzeczowych zapowiedzi (tzw. typów biblijnych) w Jezusie Chrystusie i Jego zbawczym dziele. Stosowanie tej typologii biblijnej ma nie tylko doniosłe znaczenie w pracy fachowych egzegetów i teologów biblijnych, ale — wzorem Ojców Kościoła — także w duszpasterstwie liturgicznym. Trudno byłoby bez niej uzasadnić obecność aż tylu tekstów Starego Testamentu w liturgii Kościoła.

Rozdział V

O NOWYM TESTAMENCIE (§ 17—20)

Nastawienie chrystocentryczne i duszpasterskie II Soboru Watykańskiego dochodzi do głosu jeszcze silniej w rozdziale V Konstytucji, poświęconym Nowemu Testamentowi.

Od razu pierwszy jego paragraf (17) stosując niemal wyłącznie mocną wymowę słów Pisma św. ukazuje , gdzie spoczywają akcenty współczesnej akcji duszpasterskiej Kościoła: Nowy Testament jest d y n a m i c z n ą obecnością Chrystusa jako Nauczyciela najwyższego, który nam w pełni objawia Ojca, i jako Zbawcy. Zgodnie z ujęciem właściwym dla Nowego Testamentu i liturgii (modlitwa kanonu mszalnego *unde et memores...*) na zbawienie to składają się oprócz śmierci Chrystusa, o której mówią nam katechizmy, także trzy inne akty Jego zbawcze: zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego. Nowy Testament stanowi „trwałe i boskie świadectwo tych spraw" — dla nas najdonioślejszych.

Obok tego akcentu duszpasterskiego w następnych paragrafach znajdujemy cenne, nowe wskazania doktrynalne. Najdłużej uwagę Soboru zatrzymują na sobie oczywiście Ewangelie (§ 18 i 19). Konstytucja bardzo mocno podtrzymuje fakt apostolskiego pochodzenia treści czteropostaciowej Ewangelii.

Z drugiej jednak strony w dalszych pełnych równowagi sformułowaniach naszego dokumentu można zauważyć to, co nazwano trafnie „zielonymi światłami" dla niektórych nowych metod egzegetycznych stosowanych do Ewangelii, zwłaszcza pozytywnych i twórczych sugestii wzmiankowanego wyżej kierunku *Formgeschichte* i *Redaktionsgeschichte,* które słusznie zwróciły uwagę na stadium preewangelijne — to znaczy od ustnej nauki Apostołów do spisania czteropostaciowej Ewangelii. Cieniując jak gdyby kategoryczne

stwierdzenie historyczności Ewangelii Konstytucja przyjmuje następujące fakty, które dopuszczają pewną rozbieżność między zdarzeniami a ich sposobem przedstawienia w Ewangeliach. Oto samego przekazu faktów z życia ziemskiego Jezusa Chrystusa dokonali Apostołowie i Ewangeliści „zachowując formę przepowiadania" często syntetycznie, a nadto jako już wzbogaceni przeżyciami paschalnymi, które w nowym świetle je ukazały, oraz darami Ducha Świętego, wreszcie czynili to „przy uwzględnieniu sytuacji Kościołów" (zasada *Sitz im Leben*). Podane w ostatnim zdaniu kryteria od wielu już lat stosowała przodująca egzegeza katolicka, ale nigdy dotąd nie usłyszała ona z tak wysokiego szczebla potwierdzenia tej linii postępowania. Mamy tu dowód zrozumienia przez urząd nauczycielski Kościoła zarówno współczesnej sytuacji, jak i prawdziwych metod dialogu ekumenicznego. Oprócz bowiem kół konserwatywnego, niemal ortodoksyjnego protestantyzmu, z którym dialog został już zawiązany z powodzeniem, jest — być może jeszcze liczniejsza — protestancka lewica, dla której główną powagą jest czołowy ***Formgeschichtler*** Rudolf Bultmann. Jego hasło „demitologizacji" Nowego Testamentu fascynuje wielu młodych egzegetów protestanckich. Sobór więc wprawdzie się odciął zdecydowanie od antyhistorycznych wobec Ewangelii tez nowej szkoły, ale nie wszystko w niej potępił. Przeciwnie — poszedł po linii zainicjowanej przez Piusa XII w encyklice *Divino afflante Spiritu* z roku 1943, a podtrzymanej potem przez Pawła VI [5], zwłaszcza przez *Instrukcję Papieskiej Komisji Biblijnej* z 24. IV. 1964, dając egzegecie katolickiemu do ręki broń nowoczesnych metod naukowych.

Końcowy paragraf uwydatnia doniosłość pozostałych pism Nowego Testamentu tak dla poznania ziemskiej historii Jezusa Chrystusa, jak i dla teologii Jego zbawczego dzieła i raz jeszcze akcentuje misję Ducha Świętego jako Tego, który — zgodnie z zapowiedzią Zbawiciela — prowadzi Kościół ku pełni prawdy.

Rozdział VI

O PIŚMIE ŚWIĘTYM W ŻYCIU KOŚCIOŁA (§ 21—26)

Końcowy rozdział Konstytucji stanowi jej jakby podsumowanie dokonane pod kątem widzenia praktycznych zadań duszpasterskich

---

5 R. Laurentin, *L'enjeu du Concile — Bilan de la troisième Session*, Paris 1965 104, 109, wspomina dwukrotnie o mowie papieża Pawła VI z roku 1963, w której położył on stanowczo kres kampanii prowadzonej pod adresem profesorów Papieskiego Instytutu Biblijnego.

współczesnego Kościoła. Treść jego jest ważna dla wszystkich: dla biblistów, dla duszpasterzy i dla laikatu [6].

Dokument nasz dwukrotnie odwołuje się do analogii zachodzącej między Eucharystią a Pismem św. Podobnie jak Eucharystia, tak i Pismo św. wraz z Tradycją stanowi — zwłaszcza w życiu liturgicznym — zasadniczy pokarm Kościoła. Nadto będąc słowem samego Boga, głosem Ducha Świętego, jest ono nawiązaniem przez Niego stałego dialogu z ludźmi jako dziećmi Bożymi. Sobór więc stwierdza potrzebę bardziej niż dotąd intensywnego stosowania Pisma św. w takich dziedzinach życia Kościoła, jak kaznodziejstwo wraz z katechezą oraz studium teologii, dla której jest ono źródłem nieustannego odmładzania się. Bardzo mocny akcent spoczywa przy tym na dostępie do tekstu biblijnego jak najszerszych warstw wiernych. Ten ostatni apel — jak niejednokrotnie podkreślano — kończy w Kościele poreformacyjny okres ostrożności w dawaniu wiernym tekstu biblijnego do ręki.

Wśród zachęt praktycznych odnoszących się do współczesnego ruchu biblijnego uderzają swoją świeżością następujące momenty: 1 — egzegetów i teologów zachęca się do współpracy z urzędem nauczycielskim celem udostępniania ludowi Bożemu wyników badań fachowych nad Słowem Bożym pisanym; 2 — zaleca się sporządzanie przekładów nowych z języków oryginalnych — przy całym szacunku dla tłumaczeń Septuaginty i Wulgaty; 3 — pochwala się inicjatywy ekumeniczne w tym względzie, jak wspólne z braćmi odłączonymi wydania przekładów biblijnych oraz specjalne wydania Pisma św. — z odpowiednimi przypisami — do użytku nawet niechrześcijan. Istotnie, jak z tego widać, ruch biblijny w Kościele znalazł się na nowym etapie — stał się czołowym środkiem nowoczesnego duszpasterstwa Kościoła wobec dzisiejszego człowieka. Według trafnego powiedzenia kardynała Königa „wiosna biblijna w Kościele katolickim" jest już faktem.

Augustyn Jankowski OSB

---

[6] Szerokie omówienie tylko tego rozdziału por. ks. E. Dąbrowski, *Ruch biblijny na nowym etapie*, „Tyg. Powsz." z 20. XI. 1966, 2.

Ks. JÓZEF KUDASIEWICZ

KONSTYTUCJA „DEI VERBUM" W OPINII BIBLISTÓW

W dniu 18. XI. 1965 r. nastąpiło ostateczne głosowanie i promulgacja *Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu*, która od pierwszych swych słów nosi oficjalny tytuł *Dei Verbum;* osiągnięto wprost zadziwiającą zgodność: 2344 Ojców wyraziło swoje *placet*, a tylko 6 *non placet*. Konstytucja ta rodziła się w wielkich bólach, w ostrych i niekiedy dramatycznych polemikach; konieczna się okazała aż potrójna interwencja *Supremae Potestatis*. Przez trzy lata trwała wytężona praca nad tekstem. Lektura kolejnych redakcji schematów, relacji referentów Komisji Teologicznej, *modi* Ojców i odpowiedzi i wyjaśnień Komisji jest fascynująca; widać jak z wielości i zamętu, powoli, dzięki pracy ludzkiej i nie tylko ludzkiej, rodziła się jedność i harmonia. Praca nad tekstem *Dei Verbum* należy do piękniejszych kart *Vaticanum II* i już dziś zasługuje na naukową monografię [1].

OGÓLNE OCENY KONSTYTUCJI

Kardynał H. Florit, znany i ceniony egzegeta włoski, członek Komisji Teologicznej, dnia 22. X. 65 r. kończąc swą relację w auli soborowej o zmianach wprowadzonych do schematu na żądanie wielu Ojców, między innymi powiedział: „Macie przed oczami do-

[1] Ze źródeł wykorzystano wszystkie wersje schematu (I—V); na szczególną uwagę jednak zasługują dwa wydania synoptyczne (*textus prior — textus emendatus*) z relacjami do poszczególnych rozdziałów, obydwa wydane w 1964 r. pt. *Schema constitutionis de Divina Revelatione. Relationes super schema Constitutionis de Divina Revelatione*, Typis Polygl. Vat. 1964. *Schema Const. Dog. de Div. Revel. Modi a patribus conciliaribus propositi a commissione doctrinali examinati*, Typis Polygl. Vat. 1965.

KOMENTARZE:

O. Loretz, *Die Tilgung des „ullo" — die Irrtumslosigkeit der Bibel nach dem Textus emendatus des Vaticanum II*, „Theologisch-praktische Quartalschrift", 113 (1965) 276—281. P. Benoit, *Inspiration et Révélation*, „Concilium" 10 (1965) 13—26. Tenże, *De indole veritatis Sacrae Scripturae* (odczyt na Kongresie Teologii Soboro-

kument o najwyższym znaczeniu doktrynalnym ... który stawia nas w sercu samej tajemnicy Kościoła i w epicentrum problemu ekumenicznego" [2]. Wprowadza on nas w serce tajemnicy Kościoła, stanowiąc bowiem oficjalny dokument samookreślenia się Kościoła, pozwala głębiej wniknąć w jego istotę. Kościół, przed wszelkimi podziałami na rządzących i rządzonych, przedstawia się tu przede wszystkim jako wspólnotę, która razem słucha słowa Bożego i realizuje je. Stąd właśnie „święty Sobór słucha nabożnie słowa Bożego i z ufnością je głosi" (I, 1), Urząd Nauczycielski Kościoła nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, słucha go pobożnie i strzeże (II, 10), i wreszcie wszyscy wierni, duchowni i świeccy słuchają słowa Bożego i żyją nim (VI, 21 n). Słowo Boże w takim ujęciu nie jest tylko czcigodną pamiątką przeszłości, ale jest aktualną mową Bożą, która w pewien sposób tworzy i cementuje wspólnotę. Można więc powiedzieć, że Kościół jest zbudowany na słowie Bożym. W ten sposób *Konstytucja o Objawieniu* uzupełnia i pogłębia *Konstytucję o Kościele*, a szczególnie jej rozdział o ludzie Bożym. Uzasadnione więc były projekty tych, którzy chcieli schemat o Objawieniu włączyć w Konstytucję *Lumen gentium*, a mianowicie w jej pierwszy rozdział poświęcony tajemnicy Kościoła; w to miejsce, gdzie mowa jest o historii zbawienia zrealizowanej przez misję Syna i Ducha Świętego. Kościół uświadamia sobie na nowo, że żyje ze słowa Bożego i dlatego właśnie znajduje również nowe słowa o Piśmie św.

---

wej w Rzymie znany mi ze streszczenia w „L'Osservatore Romano" z dn. 1. X. 1966 r.). I. de la Potterie, *La vérité de la Sainte Ecriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique „Dei Verbum"*, „Nouvelle Revue Théologique", 88 (1966) 149—169. O. Semmelroth — M. Zerwick, *Vaticanum II über das Wort Gottes*, Stuttgart 1966. M. Zerwick, *De S. Scriptura in Constitutione dogmatica „Dei Verbum"*, „Verbum Domini", 44 (1966) 17—42. S. Cipriani, *La „verità" della Sacra Scrittura nell'insegnamento del Concilio Vaticano II*, „Bibbia e Oriente", 8 (1966) 229—235, P. Grelot, *La constitution sur la révélation*, „Etudes", t. 324 (1966) 99—113; 233—246. R. Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire — Textes — Commentaires*, Paris 1966, s. 275— 288. G. Baum, *Die Konstitution De Divina Revelatione*, „Catholica", 20 (1966) 85—107. G. Voss, *Die dogmatische Konstitution „Über die göttliche Offenbarung"*, „Una Sancta", 21 (1966) 30—45. J. A. O'Flynn, *The Constitution on Divine Revelation*, „The Irish Theological Quarterly". U. Betti, G. Castelline..., *La Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Torino 1966. C. Martini, *Alcuni aspetti della Costituzione dogmatica „Dei Verbum"*, „La Civiltà Cattolica", Nr II (1966) 216—226. Ks. A. Klawek, *Uwagi do Konstytucji o Bożym Objawieniu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 19 (1966) 26—32. Ks. E. Dąbrowski, *Wokół Konstytucji o Objawieniu*, „Tygodnik Powszechny", Nr 38 (921).

Wykorzystano również za zgodą autorów kilka maszynopisów, które ukażą się w polskich czasopismach teologicznych: Ks. J. Homerski, *Objawienie i natchnienie w Konstytucji Dogmatycznej „Dei Verbum"*. Ks. A. Cholewiński, *Pismo św. a historia*. Ks. S. Łach, *Pismo św. w nauce Soboru Wat. II*.

[2] *Modi ...*, dz. cyt., 73.

Już od początku Konstytucja spotkała się z wielkim uznaniem Ojców Soboru, ekspertów, egzegetów, teologów i obserwatorów akatolickich; powszechnie się przyjmuje, że dokument ten posiada podstawowe znaczenie doktrynalne i praktyczne oraz należy do najlepiej opracowanych tekstów *Vaticanum II*. Kardynał Frings [3] sądzi, że „*Konstytucja o Objawieniu* jest formalnie najlepiej udanym tekstem całego Soboru; przedstawia ona bowiem bardzo jasno naukę katolicką, a równocześnie badaniom egzegetycznym daje potrzebną wolność", a ks. Łach twierdzi, że „Konstytucja *Dei Verbum* stanowi w swej nauce o Piśmie św. najważniejszy dokument jaki dotąd wydano w Kościele". P. Grelot [4], którego prace o prawdzie Pisma św. w wielu punktach przygotowały Konstytucję, z naciskiem podkreśla, że ten dokument Soborowy zamyka epokę kontrreformacji: Kościół wierny swej autentycznej tradycji rozpoczyna i w tej dziedzinie swe *aggiornamento*. Obserwatorzy akatoliccy, nie ukrywając różnic między nauką Kościoła a poglądami ich Kościołów w tej dziedzinie, pozytywnie ocenili Konstytucję. „W schemacie dotyczącym Objawienia — powie wybitny biblista protestancki O. Cullmann [5] — odkryć można prawdziwe perły zawarte w wypowiedziach na temat Pisma św.". M. Thurian [6] zwrócił uwagę na aspekty ekumeniczne dokumentu, uważając go za pierwszy etap ku jedności: „Budzi to — jego zdaniem — prawdziwą nadzieję".

Trzeba jednak dodać, że obok tych głosów pozytywnych zabrzmiały i inne głosy. Naprzód głosy niezadowolenia i pewnego niedosytu u tych, którzy może zbyt wiele żądali od Soboru. Jeszcze w okresie pracy nad schematem H. Küng [7] ubolewał, że nie pogłębiono pojęcia natchnienia i że w gruncie rzeczy pozostało ono takie samo, jak dawniej. Również i w definitywnej formie schematu pojęcie i istota natchnienia zostały przedstawione w sposób tradycyjny. Nikt się jednak temu nie dziwi, gdyż wyniki badań w tej dziedzinie nie dojrzały jeszcze do oficjalnych sformułowań, a nawet dalekie są jeszcze od powszechnego ich uznania. Sobór jednak ani jednym słowem badań tych nie potępił, pozostawiając możliwość dalszych uściśleń. Przeciwnie zaś, z niektórych środowisk odezwały się znowu głosy obawy przed błędnymi interpretacjami pewnych sformułowań oraz próby wykazania, że w dokumencie soborowym, szczególnie tam, gdzie interweniował papież, należy widzieć „czerwone światła dla tych, którzy rozwijają nadmierną szybkość na nie-

---

[3] *Die katholische Bibelwissenschaft im 20 Jahrhundert*, „Bibel und Kirche", 21 (1966) 92.

[4] Art. cyt., 246.

[5] *Czy oczekiwania zostały spełnione*, „Życie i Myśl", 16 (1966) 175.

[6] Soborowy akt ekumeniczny, „Le Monde" z dn. 14—15. XI. 1965 r. Tłumaczenie polskie: „Kierunki" nr 25 (522).

[7] *Początek czy koniec Soboru*, „Życie i Myśl", 15 (1965) 106.

pewnych drogach" [8]. Głosy jednak tych niezadowolonych i zaniepokojonych brzmią tylko na marginesie tej powszechnej i pozytywnej oceny Konstytucji *Dei Verbum*. To, co dał nam Sobór w swym dokumencie o Objawieniu, na ogół przewyższyło oczekiwania i nadzieje.

Z HISTORII SCHEMATU

Po pierwszych wrażeniach i ocenach, które posiadały charakter bardzo ogólny i niekiedy dziennikarski styl, zabrano się wnet do gruntownych studiów nad tekstem. Jest wielką zasługą biblistów, że oni pierwsi zwrócili uwagę na doniosłość dokumentu; jego nowe perspektywy można dostrzec w pełni tylko na tle katolickiej egzegezy w dobie soborowej, na tle klimatu rzymskiego i wreszcie na tle dyskusji w Komisjach i na auli. Kolejne redakcje schematów, *modi* Ojców Soboru, odpowiedzi Komisji i relacje referentów są najlepszym kluczem do zrozumienia niektórych trudnych a doniosłych dla egzegezy sformułowań. Bez wglądu w te dokumenty, bez uchwycenia dynamizmu prac na szerszym tle, Konstytucja nie przemówi, będzie martwą literą, a nawet niektóre jej wyrażenia mogą być błędnie interpretowane.

Egzegeza katolicka w okresie *Vaticanum II* zbierała dojrzałe już owoce wielkiej encykliki biblijnej Piusa XII *Divino afflante Spiritu* z 1943 r. Dokument ten otworzył krytykom katolickim nowe perspektywy; odpowiadając na wezwanie papieża wykorzystali oni nowy materiał archeologiczny, filologiczny i erudycyjny do wyjaśniania Pisma św. Wkrótce jednak po śmierci papieża wywiązała się w Rzymie gwałtowna polemika przeciw otwartej orientacji przeważającej większości biblistów katolickich, a nawet, co było bardzo znamienne, przeciw niektórym sformułowaniom wspomnianej encykliki [9]. Polemika ta przybierała niekiedy dramatyczne formy: przeciwników swych przedstawiało się jako wrogów wiary katolickiej, jako występujących przeciw tradycji i Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. Szczególnym obiektem tych ataków stał się Papieski Instytut Biblijny i niektórzy jego profesorowie. W szczytowej fazie tej polemiki Św. Officium pozbawiło katedr dwu profesorów wspomnianej uczelni, co wywołało wielkie poruszenie

---

[8] Ks. E. Dąbrowski, art. cyt., 3.

[9] Jednoznaczny pod tym względem był art. kard. Ruffiniego, *Generi letterari e ipotesi di lavoro nei recenti studi biblici*, „Osservatore Romano" z dn. 24. VIII. 61 r. Kardynał jest przeciwny badaniom rodzajów literackich, a czyniąc pośrednią aluzję do encykliki Piusa XII *Divino afflante Spiritu* używa epitetu „absurdalność". Artykuł ten przez Kongregację Studiów został rozesłany do Seminariów włoskich i tłumaczony w wielu czasopismach amerykańskich.

wśród uczniów tej szkoły, a nawet wśród egzegetów całego świata. Papież Jan XXIII był głęboko zaniepokojony tymi gwałtownymi dyskusjami. Dopiero Paweł VI zdecydowanie przeciął te utarczki, przywracając wspomnianych profesorów na ich katedry [10].

W takim klimacie rozpoczęła pracę Komisja Przygotowawcza nad schematem o Objawieniu. Większość jej członków i konsultorów rekrutowała się ze środowisk konserwatywnych, a wielu nawet było głęboko zaangażowanych w polemikę rzymską. Bibliści o znanych nazwiskach i o wielkich osiągnięciach naukowych weszli do Komisji w liczbie bardzo ograniczonej, co nie pozostało bez wpływu na redakcję dokumentu. Było rzeczą bardzo znamienną, że do grona ekspertów nie został wybrany nikt z Papieskiego Instytutu Biblijnego, uczelni najbardziej kompetentnej w problematyce biblijnej. Jeden z biskupów, który *sub secreto* informował się u nielicznych biblistów pracujących nad schematem, nie ukrywał swego pesymizmu: powiadomiono go, że przygotowywany tekst będzie cofnięciem się wstecz, będzie pominięciem wielkiego dorobku egzegezy od *Divino Afflante* do naszych dni, posiadać będzie wreszcie akcenty polemiczne przeciw współczesnym metodom egzegetycznym. Jednym słowem będzie pewnego rodzaju zablokowaniem nowych dróg [11].

Dnia 14. XI. 62 r. kardynał Tisserant zapowiedział przystąpienie do dyskusji nad schematem o źródłach Objawienia, a kardynał Ottaviani podkreślił ważność, znaczenie i gruntowność przedstawianego tekstu. Dyskusja już od pierwszych chwil stała się wielkim zaskoczeniem dla wszystkich; schemat u wielu Ojców wzbudził gwałtowny sprzeciw. Kardynałowie Liénart i Frings oraz patriarcha Maksimos wypowiedzieli się przeciw: *Hoc schema mihi non placet*. Zarzucano schematowi charakter scholastyczny, brak ducha ekumenicznego i duszpasterskiego, aspekty polemiczne i niewykorzystanie osiągnięć współczesnej biblistyki. Była to krytyczna faza Soboru, którą Niemcy zbyt przesadnie nazwali: *Schlacht um die Bibel*. Ojcowie Soboru byli podzieleni, część z nich była przeciwna dalszemu omawianiu schematu, zarysowały się wyraźnie dwie postawy i szereg propozycji kompromisowych. Prezydium Soboru, zdając sobie sprawę z sytuacji, dn. 20. XI. 62 r. przed rozpoczęciem omawiania poszczególnych rozdziałów zwróciło się do całego zgromadzenia z pytaniem, czy schemat o źródłach Objawienia ma być dalej omawiany, czy nie. Ponieważ głosy przeciw dalszej dyskusji nie osiągnęły wymaganej większości, rozpoczęto ją jeszcze tego samego dnia. Nazajutrz jednak Sekretarz Generalny podał do wiadomości oświadczenie Sekretarza Stanu, informujące o decyzji odesłania

---

[10] Por. P. Grecht, art. cyt., 99—103.

[11] Informację tę podaje P. Grelot, art. cyt., 101.

schematu do ponownego przepracowania [12]. Ta odważna decyzja Jana XXIII okazała się bardzo doniosła w skutkach. Do nowej tzw. Komisji Mieszanej — według życzeń Ojca św. — weszło 10 członków Komisji Teologicznej, tyluż z Sekretariatu Jedności Chrześcijan i 7 kardynałów mianowanych przez papieża. I odtąd rozpoczęła się długa praca nad doskonaleniem tekstu. Między pierwszą a drugą sesją powstała II-a wersja, którą rozesłano Ojcom; nie była jednak na tyle dojrzała, by przedstawić ją było można na drugiej sesji. Do rewizji II wersji została powołana Specjalna Podkomisja, której dziełem jest forma III, wniesiona w październiku 1964 r. na aulę soborową; z uwag Ojców zebranych z tej okazji opracowano formę IV, którą przedstawił Ojcom kardynał Florit 22. X. 1965 r. Po uwzględnieniu jeszcze ostatnich uwag powstała dopiero ostateczna V forma schematu, która została przegłosowana i promulgowana. Ten duży wkład pracy nie poszedł na marne: Konstytucja jest pięknym i dojrzałym owocem tego wielkiego wysiłku.

BEZBŁĘDNOŚĆ CZY PRAWDA PISMA ŚWIĘTEGO

Największe zainteresowanie wśród biblistów wzbudził rozdział III Konstytucji: „O boskim natchnieniu Pisma św. i o jego interpretacji", a szczególnie nowe sformułowanie bezbłędności biblijnej: „Ponieważ zatem wszystko to, co twierdzą autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, powinno być przyjmowane jako stwierdzone przez Ducha św., dlatego trzeba uznawać, że Księgi Pisma uczą w sposób pewny, wiernie i bez błędu prawdy, jaką Bóg dla naszego zbawienia zechciał w Piśmie św. złożyć" [13]. Formuła ta była punktem newralgicznym Konstytucji; konieczną okazała się interwencja papieża. Słowa te są ciężarne treścią, której znaczenia nie wolno pomniejszać i nie doceniać. Tekst ten uważany jest powszechnie za najdonioślejsze sformułowanie Konstytucji; bibliści najwięcej uwagi w swych komentarzach poświęcają temu określeniu.

Jest to zupełnie zrozumiałe. Od końca XIX w. aż do naszych dni ciągle podejmowane są nowe wysiłki wyjaśnienia bezbłędności Pisma św. Tradycyjna nauka Kościoła, począwszy od samej Biblii, poprzez Ojców Kościoła, aż do naszych czasów w swym sformułowaniu ogólnym i teoretycznym jest bardzo jasna: Bóg jest autorem głównym Pisma św., dlatego też nie może ono zawierać żadnego błędu. W pierwszej redakcji schematu nauka ta znalazła swoje kla-

[12] Por. Kongregacje Generalne, *„Życie i Myśl"*, 13 (1963) 119 n.

[13] ... „Veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit" III, 11.

syczne sformułowanie: z natchnienia Bożego „wprost i koniecznie wynika a b s o l u t n a w o l n o ś ć o d b ł ę d u całego Pisma św. ... w jakiejkolwiek dziedzinie religijnej albo świeckiej". Jest to sformułowanie typowo szkolne i podręcznikowe.

Ta zasada teoretyczna, przyjmowana przez wieki, nastręczała jednak wiele trudności w praktycznym jej zastosowaniu, szczególnie w czasach nowożytnych wraz z rozwojem nauk ścisłych. Dlatego też w końcu XIX w. szukali niektórzy egzegeci katoliccy nowych rozwiązań w praktycznym zastosowaniu wspomnianej zasady teoretycznej. Cechą charakterystyczną tych rozwiązań było ograniczenie natchnienia, a konsekwentnie i bezbłędności tylko do pewnych twierdzeń biblijnych. F. Lenormant utrzymywał, że natchnienie obejmuje tylko sprawy religijne i moralne tj. tylko nauki nadprzyrodzone zawarte w Piśmie świętym, w innych sprawach natomiast ma ono charakter i powagę czysto ludzką [14]. Kardynał J. H. Newman wyłączył z pod natchnienia i bezbłędności tzw. powiedzenia wspomniane mimochodem — *obiter dicta*, sprawy nie należące do s u b s t a n c j i Pisma św., ponieważ nie mają związku ze sprawami wiary i moralności [15]. Takim np. *obiter dictum* jest dodatek do imienia Nabuchodonozora: „który panował w wielkim mieście Niniwie" (Jdt 1, 1). Było to ograniczenie czysto materialne bezbłędności do pewnej kategorii tekstów oraz sztuczna i niedopuszczalna wiwisekcja Biblii; u jej podstaw leżała jakaś bardzo zintelektualizowana koncepcja objawienia: Bóg komunikuje prawdy — *veritates*, dotyczące wiary i obyczajów. Taka koncepcja została przezwyciężona właśnie przez *Konstytucję o Objawieniu*, według której „ekonomia objawienia dokonuje się przez c z y n y i słowa wewnętrznie z sobą powiązane" (I, 2). Zacieśniając bezbłędność tylko do prawd religijnych suponowało się równocześnie, że w Biblii są również prawdy niereligijne. Przy takim założeniu Pismo św. nie byłoby już prawdziwym Słowem Bożym, lecz stanowiłoby pewnego rodzaju magmę, zawierającą słowa Boże. Słusznie więc to materialne ograniczenie natchnienia i bezbłędności Biblii zostało odrzucone jako błędne przez dwie wielkie encykliki biblijne: *Providentissimus Deus* Leona XIII (1893) i *Divino afflante* Piusa XII. Przygotowywały one równocześnie drogę, na jakiej należało szukać rozwiązania tego trudnego problemu.

W tym kierunku poszły dalsze badania. Już w czasie obrad soborowych z propozycją nowego ujęcia sprawy natchnienia i bez-

---

[14] F. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, Paris 1880, t. I, VIII.

[15] J. Newman, *On the Inspiration of Scripture*, „The Nineteenth Century Review", 84 (1884) 185—199.

błędności wystąpił N. Lohfink [16], za którym poszedł lowański egzegeta J. Coppens [17]. Zwrócili oni naprzód uwagę na organiczną jedność Biblii: można mówić o natchnieniu i bezbłędności całej Biblii jako takiej. Natchnienie więc Ksiąg świętych trwało ciągle w trakcie ich sporządzania: rozpoczęło się w Starym Testamencie, rozciągało się na Nowy, a ustało dopiero z chwilą zakończenia redakcji ostatniego z pism i ugrupowania wszystkich Ksiąg w Kanonie. Historia objawienia, a szczególnie jej charakter dynamiczny i progresywny oraz historia formacji kanonu domagają się, żeby natchnienie Pisma brać jako całość organiczną, której sens definitywny na płaszczyźnie wiary, tj. jako słowa Bożego zależy od ostatnich odczytań (*relecture*) i od całości ugrupowanej w kanonie. Właśnie Jezus Chrystus i Kościół apostolski mogą być nazwani *Schlussverfasser* — ostatecznymi redaktorami Ksiąg świętych, którzy nadali im ostateczne znaczenie. Również bezbłędność w najbardziej formalnym sensie tego słowa, należy się Księgom świętym i poszczególnym ich twierdzeniom przede wszystkim w funkcji ponownego i ostatecznego ich odczytania, którego doskonałym wyrazem stały się Pisma Nowego Testamentu [18].

W nieco innym kierunku poszły propozycje P. Grelot [19]: mówienie negatywne o bezbłędności przedstawia — według niego — podwójną trudność: 1 — w sposób negatywny mówi się o tym, co jest najbardziej pozytywnym przywilejem Pisma św.; 2 — takie podejście zawsze miało w sobie coś z postawy apologetycznej, ograniczało problematykę do ciasnego pola zarzutów i odpowiedzi. Aby w sposób pozytywny rozwiązać problem bezbłędności, proponuje dwie podstawowe zasady:

1 — Celem Słowa Bożego jest przekazywanie ludziom Objawienia: Bóg właściwie objawia tylko jedną rzecz — tajemnicę zbawienia zrealizowaną w Chrystusie. Objawienie to zawsze jest związane z tajemnicą zbawienia, stąd prawda Biblii ma za przedmiot formalny objawienie zbawczego planu Boga, zrealizowanego w Jezusie Chrystusie; natomiast rzeczywistości tego świata nie są przedmiotem

---

[16] *Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift*, „Stimmen der Zeit", 174 (1964) 161—181.

[17] *Comment mieux concevoir et énoncer l'inspiration et l'inerrance des Saintes Ecritures?* „Nouvelle Revue Théologique", 86 (1964) 933—946.

[18] „L'inerrance au sens le plus formel du mot appartient par conséquent aux Livres Saints et à leurs énoncés particuliers en tout premier lieu en fonction de la relecture finale et définitive dont l'expression par excellence furent les écrits du N. Test. eux-mêmes fruits et témoignages du kérygma christique et des traditions apostoliques". J. Coppens, art. cyt., 946.

[19] *Etudes sur la théologie du Livre Saint*, „Nouvelle Revue Thélogique", 85 (1963) 786—806. Streszczenie i ocenę jego poglądów podają: I. de la Potterie, art. cyt., 152 n., ks. J. Homerski, art. cyt., 17 n.

nauczania Bożego, jedynie tylko z punktu widzenia ich związku z tajemnicą zbawienia.

2 — Po drugie należy zawsze pamiętać o charakterze progresywnym objawienia. Cała prawda i pełnia objawienia została zrealizowana w dziele i osobie Jezusa Chrystusa. Nie można więc w Starym Testamencie szukać doskonałości Nowego Testamentu, a prawda Nowego Testamentu winna być wyjaśniana w Kościele i w żywej tradycji pozostającej pod działaniem Ducha prawdy; jednym słowem prawdy każdego tekstu trzeba szukać w całości objawienia i jego charakterze progresywnym. P. Grelot — jako ekspert soborowy — pracował nad Konstytucją o Objawieniu, w której można dostrzec ślady jego prac.

W takim kontekście dokonywało się formowanie katolickiej nauki bezbłędności Biblii. W pierwszej wersji — jak już wspomniano — nauka ta została przedstawiona bardzo tradycyjnie, podręcznikowo, bez jakiegokolwiek uwzględnienia nowych rozwiązań. W drugiej redakcji schematu, bardzo zwięzłej, zawarto tę samą naukę. Formuła III wprowadzała już pewną zmianę, pewne przesunięcie akcentów. Oczywiście nie chodzi tu o zmianę dotychczasowej nauki katolickiej, lecz o nowe, pozytywne i pogłębione sformułowanie, zamiast dotychczasowego negatywnego, oraz o wskazanie nowych dróg konkretnej aplikacji teoretycznej i ogólnej zasady. „Stąd należy przyjąć — czytamy w tej formule — że wszystkie Księgi Pisma św., ze wszystkimi ich częściami uczą p r a w d y bez żadnego błędu". Nastąpiła pewna zmiana postawy; zwrócono uwagę nie na to, co n i e j e s t w Piśmie św. (brak błędów), ale na to c o j e s t nam dane w Biblii (prawda). Formuła IV stała się okazją żywych polemik: „... Księgi Pisma św. uczą p r a w d y z b a w c z e j (*veritatem salutarem*) niewzruszenie i wiernie, całkowicie i bez błędu". Prawdę określono jako „zbawczą", aby zadośćuczynić żądaniom tych Ojców, którzy pragnęli dokładnego określenia przedmiotu bezbłędności. Usunięto również określenie „żadnego" — *nullo,* które było powszechnie używane w dokumentach Kościoła, gdy mowa była o bezbłędności biblijnej. Ma to niemałe znaczenie dla zrozumienia intencji Ojców Soboru. Wyrażenie v e r i t a s s a l u t a r i s nie podobało się około 250 Ojcom; uważali bowiem, że zacieśnia ono bezbłędność do spraw wiary i moralności.

Komisja Teologiczna broniąc tego sformułowania wyjaśniła, że nie wprowadza przez to żadnego materialnego ograniczenia prawdy Pisma św. lecz tylko specyfikację formalną. Niektórzy Ojcowie zaniepokojeni tym sformułowaniem i w obawie błędnych interpretacji zwrócili się do papieża z prośbą o interwencję; Paweł VI listem do Sekretarza Stanu z dn. 17. X. 65 r. wezwał Komisję do nowego i gruntownego przebadania tekstu. I wtedy właśnie powstała for-

muła ugodowa i kompromisowa: zamiast przymiotnika *salutaris* wprowadzono równoważne zdanie względne: „prawdę, jaką Bóg dla naszego zbawienia (*nostrae salutis causa*) zechciał w Piśmie św. złożyć". Najważniejszym sformułowaniem jest tu wyrażenie: *nostrae salutis causa*. Rzeczownik *causa* jest narzędnikiem, a nie mianownikiem, wskazuje na to wyraźnie kontekst, odnośniki i cała dyskusja nad tekstem. Frazę tę należy więc przetłumaczyć: „Bóg dla naszego zbawienia", a nie „Bóg, przyczyna naszego zbawienia" [20]. Trzeba naprzód podkreślić, że zdanie to nie wprowadza materialnego ograniczenia prawdy i bezbłędności biblijnej. Nie można więc powiedzieć, że tylko sprawy zbawcze są wolne od błędu, prawdziwe, natomiast inne sprawy nie cieszą się tym przywilejem. Tłumaczenie takie jest nie do przyjęcia. Właśnie dlatego zmieniono przymiotnik *salutaris* na zdanie względne, aby uniknąć niebezpieczeństwa takiej interpretacji. Wyjaśnienia Komisji i interwencja Pawła VI zmierzały do tego, aby nie dopuścić do takiego tłumaczenia tekstu. Nie jest to więc powrót na potępione pozycje XIX w.; wówczas bowiem ograniczano samo natchnienie do pewnej kategorii tekstów, gdy tymczasem Konstytucja wyraźnie stwierdza, że „święta Matka-Kościół uważa na podstawie wiary apostolskiej księgi tak Starego jak i Nowego Testamentu w ich całości ze wszystkimi częściami za święte i kanoniczne dlatego, że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego Boga mają za autora" (III, 11). Całe więc Pismo święte i wszystkie jego części, jakakolwiek byłaby ich treść są kanoniczne, czyli natchnione. Na koniec trzeba jeszcze dodać, że sprawy zbawcze, czy sprawy dotyczące zbawienia to nie tylko *res fidei et morum*, do których próbowali niektórzy zacieśnić natchnienie, lecz cała historia biblijna jest stopniowym realizowaniem Bożego planu zbawienia. W Konstytucji *Dei Verbum* jest więc zupełnie inny punkt widzenia, który nie ma nic wspólnego z materialnym ograniczeniem natchnienia i bezbłędności biblijnej.

Właściwego więc sensu formuły sobrowej należy szukać na innej drodze.

Naprzód trzeba zbadać teksty, na które powołuje się Konstytucja przy wspomnianej formule [21]. Dokument soborowy odwołuje się tu do dwu encyklik biblijnych *Providentissimus Deus* i *Divino afflante Spiritu* i to właśnie do tych miejsc, które mówią wyraźnie

---

[20] Stąd też warto wspomnieć, że w pierwszym tłumaczeniu Konstytucji na język włoski, jakie ukazało się w „Osservatore Romano" z dn. 22. XI. formułę tę przetłumaczono błędnie: „... la verità che Dio, causa della nostra salvezza, volle fosse consegnata...". Por. R. Laurentin, dz. cyt., 283. I. de la Potterie, art. cyt. 155.

[21] Por. S. Cipriani, art. cyt., 231 n.

o absolutnej bezbłędności Biblii. Wynika z tego, że Konstytucja przypomina naukę tradycyjną, dając jej tylko nowe, głębsze i pozytywne sformułowanie.

Odnośniki do św. Augustyna i św. Tomasza dokładniej uściślają sens formuły. Doktor z Hippony wspomina o tych, którzy dyskutują o formie i budowie nieba w ujęciu biblijnym, gdy tymczasem autorzy biblijni kierowani roztropnością pominęli te rzeczy, które nie mają znaczenia dla „błogosławionego życia", „Należy powiedzieć krótko — pisze Augustyn — że Duch Boży, który przez nich mówił, nie chciał pouczać ludzi o tych rzeczach, które nie są nikomu pożyteczne do zbawienia" [22]. Wyraźniej jeszcze tę samą myśl wyraził św. Tomasz, powołując się zresztą na wspomniany tekst Augustyna. Pyta on, co może być przedmiotem proroctwa: odpowiada, że to wszystko, czego poznanie może być pożyteczne lub konieczne do zbawienia [23]. Sprawy zaś, które nie są potrzebne do zbawienia, nie wchodzą w treść proroctwa. Akwinata podaje nam również zasadę ogólną: *In omnibus quae sunt propter finem, materia determinatur propter exigentiam finis*. Ta zasada Tomaszowa ułatwia zrozumienie formuły soborowej i jest najlepszą regułą hermeneutyczną. Nie można dzielić Biblii na poszczególne, samodzielne zdania i szukać w każdym z nich adekwatnych pouczeń z dziedziny historii, nauk ścislych, czy nawet religii. W taki sposób nadawałoby się absolutny sens każdemu twierdzeniu, abstrahując od celu, dla którego zostało ono włączone w całość. Ta właśnie całość daje ostateczne znaczenie poszczególnym częściom. Jak obraz swój sens i swoje piękno otrzymuje dzięki doskonałej zbieżności poszczególnych elementów w idei centralnej, którą chciał wyrazić artysta, podobnie ma się rzecz z Biblią; trzeba na nią patrzeć całościowo, jak na obraz. W ten sposób zasada św. Tomasza zbiega się ze współczesnymi postulatami hermeneutycznymi, domagającymi się traktowania Biblii jako organicznej całości. Myśl ta nie jest obca Konstytucji: „Lecz, ponieważ Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane, należy, celem wydobycia właściwego sensu świętych tekstów, nie mniej uważnie także uwzględnić treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary" (III, 12). Z tekstów tych wynika, że Biblia ma swój szczególny cel: pokazać plan zbawienia i drogę do jego osiągnięcia. Duch Święty—autor główny, pisarze święci—autorzy narzędni nie chcieli uczyć rzeczy nie związanych ze zbawieniem. Mówiąc zaś pozytywnie trzeba powiedzieć, że hagiografowie uczą o sprawach potrzebnych i koniecznych do zbawienia. Nauka wielkich Doktorów Kościoła była oczywiście znana, lecz dotąd wy-

[22] *De Genesi ad litteram*, III, 9, 20 (PL, 34, 270).
[23] *De veritate*, q. 12 art. 2.

korzystywana tylko wtedy, gdy rozważano stosunek Biblii do nauk ścisłych i przyrodniczych. W Konstytucji *Dei Verbum* mamy jednak coś nowego; Ojcowie powołują się na naukę Augustyna i Tomasza przy omawianiu w ogóle prawdy Pisma, jako bezpośredniego skutku natchnienia. Formuła więc soborowa nie tylko wyraźnie łączy prawdę Biblii ze zbawieniem, ale również, idąc za myślą omawianych cytatów, uczy, że celem hagiografów było pouczenie ludzi o prawdzie zbawienia. Prawdą wreszcie Pisma — według Konstytucji — jest to, co „hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić" (III, 12). Już zaś, według przyjętej przez Ojców nauki św. Augustyna i św. Tomasza, Duch Święty i hagiografowie chcieli nas pouczyć o sprawach pożytecznych do zbawienia, dlatego właśnie prawda Biblii jest prawdą zbawienia.

Następnym elementem, który pozwala poprawnie odczytać sens formuły soborowej jest oświadczenie Komisji, która wyjaśniła, że wyrażenie IV wersji schematu: *veritas salutaris* nie wprowadza materialnego ograniczenia prawdy Pisma, lecz wskazuje tylko na punkt widzenia (*specificationem formalem*), z jakiego należy osądzać prawdę nie tylko spraw wiary i moralności, faktów złączonych z historią zbawienia, lecz wszystkiego, co jest stwierdzone w Piśmie. Przypomniano w ten sposób, że w hermeneutyce również nie należy zapominać o zasadzie logicznej, która uczy, że ta sama rzecz (*obiectum materiale*) może być rozważana w różnych punktów widzenia (*obiectum formale*). I właśnie wyrażenie *nostrae salutis causa* włączono po to, aby zaznaczyć punkt widzenia z jakiego należy patrzeć na pouczenia Biblii. Nie wystarczy więc rozważyć przedmiot materialny, o którym mówią hagiografowie, aby się dowiedzieć, czego Pismo uczy, lecz należy jeszcze zapytać o ich punkt widzenia (*obiectum formale*). I ta właśnie różna specyfikacja formalna określa walor i stopień prawdy poszczególnych twierdzeń i zdań [24]. Od lekarza np., który mówi o człowieku z punktu widzenia anatomicznego lub klinicznego nie wymaga się ani tego samego języka, ani tych samych sformułowań, których żąda się od filozofa, mówiącego o człowieku z punktu widzenia psychologicznego, etycznego lub metafizycznego. Podobnie i hagiograf opisując np. wydarzenia historyczne rozważa je z punktu widzenia zbawczego, w ich relacji ze zbawieniem, które wyrażają i którego są w pewnym sensie nosicielami. Prawda więc Ksiąg Świętych winna być zawsze rozważana z punktu widzenia objawienia zbawczego planu Boga tj. historii zbawienia. Z tego punktu widzenia wszystko w Biblii wolne jest od błędu [25].

---

[24] Por. S. Cipriani, art. cyt., 234 n. P. Grelot, art. cyt., 234.

[25] Por. I. de la Potterie, art. cyt., 155 n.

I w ten sposób Sobór w nowy i pozytywny sposób sformułował starą naukę Kościoła. Zmieniła się przy tym nawet terminologia; Konstytucja nie używa już bowiem terminu „bezbłędność", który był dotąd w powszechnym użyciu, lecz terminu „prawda". Rzecz bardzo ciekawa, w dokumencie używa się aż 13 razy wyrazu prawda w liczbie pojedynczej, a ani razu w liczbie mnogiej; oznacza to, że w Piśmie jest tylko jedna prawda, prawda zbawienia. Idea bezbłędności pozostała jednak w wyrażeniu „b e z b ł ę d u" (*sine errore);* nie jest ona wszakże już na pierwszym planie, występuje bowie jako korelatywna do *veritas.* Pismo św. zatem w sposób pewny i bez błędu podaje p r a w d ę, którą złożył w nim Bóg dla naszego zbawienia. W pierwszej części tego zdania Sobór w sposób pozytywny stwierdza absolutną bezbłędność Pisma, jako konsekwencję natchnienia, w drugiej części zaś uściśla, że prawda Biblii skierowana jest zawsze do zbawienia. Uściślenie to jest czymś nowym w porównaniu z panującymi powszechnie sformułowaniami podręcznikowymi, nie jest ono jednak obce wielkiej tradycji Kościoła, o czym świadczy nauka Augustyna i Tomasza. Co więcej, to nowe sformułowanie prawdy Pisma zgodne jest z biblijnym pojęciem prawdy. Trzeba bowiem pamiętać, że pojęcie prawdy nie jest pojęciem jednoznacznym, lecz analogicznym. W rozwiązywaniu więc problemu prawdy Pisma nie można za punkt wyjścia brać świeckiego, filozoficznego, lub naukowego pojęcia prawdy, które korzeniami swymi sięga filozofii greckiej, lecz należy wyjść od biblijnego pojęcia prawdy, które z istoty swej jest religijne i teologiczne. Biblijne pojęcie prawdy utożsamia się często z objawieniem, z objawieniem tajemnic, z objawieniem Bożego planu zbawienia; prawda staje się synonimem mądrości, ponieważ objawienie pochodzące od Boga winno być dla człowieka regułą życia. W Nowym Testamencie również prawda łączona jest z objawieniem i osobą Jezusa Chrystusa; u Pawła pojęcie prawdy jest synonimem Ewangelii. W pismach św. Jana prawda jest słowem Bożym, skierowanym do ludzi przez Jezusa i obecnym w Nim. Jezus jest prawdą (J 14, 6), ponieważ w nim obecna jest dla nas pełnia objawienia. Prawda w ujęciu biblijnym jest prawdą objawienia, które zawsze łączy się w pewien sposób ze zbawieniem ludzi. Jak więc widać soborowe pojęcie prawdy Pisma zgodne jest z biblijnym pojęciem prawdy [26].

Według wnikliwej charakterystyki P. Benoit prawda Pisma jest nie tylko spekulatywną i teoretyczną, ale praktyczną i konkretną, implikuje bowiem również miłość Tego, który tę prawdę podaje, i posłuszeństwo jego przykazaniom. Jest to prawda życia o charakterze egzystencjalnym, prawda porządku religijnego, a nie

[26] Tamże, 161—165.

świeckiego czy ziemskiego; te ostatnie mogą być przedmiotem nieomylnego nauczania Bożego o ile stoją w związku z naszym zbawieniem. Prawda ta jest podawana przy pomocy specjalnych sposobów wyrażania się ludzi owych czasów; nie można więc ich pominąć, jeśli chcemy poznać naukę Boga zawartą w Piśmie (III, 12). Bóg wreszcie przystosowując się do ograniczonej pojętności ludzkiej „w swej przedziwnej pedagogii" objawiał prawdę tę w sposób progresywny: etapami prowadził człowieka z ignorancji i grzechu do pełni prawdy i zbawienia. Tym właśnie należy tłumaczyć niektóre niedoskonałe i przejściowe instytucje Starego Testamentu (IV, 15). Jezus Chrystus uszanował te prawa Bożej pedagogiki, objawiając stopniowo swoją tajemnicę mesjańską [27].

Konstytucja podając nowe sformułowanie bezbłędności biblijnej wskazuje również na zasady konieczne do odkrycia prawdy Pisma: 1 — Prawdą jest to, co autor chciał powiedzieć; prawdziwą intencję autora odkrywamy przez analizę rodzajów literackich, jakimi się posługiwał. Stąd pierwsza zasada — studium rodzajów literackich. 2 — Drugą zasadę możnaby nazwać literacko-teologiczną: uwzględnienie w interpretacji jakości całej Biblii. 3 — Zasada teologiczna: prawda jakiej naucza Pismo, skierowana jest zawsze do zbawienia. Roztropne i odpowiedzialne stosowanie tych zasad nie tylko może pomóc w rozwiązaniu drobnych trudności egzegetycznych, szczególnie w dziedzinie historycznej, lecz także pozwoli ujrzeć na szerokim i bardziej dynamicznym tle rozwój Bożego planu zbawienia w historii [28].

HISTORYCZNOŚĆ EWANGELII

Sprawa ta była bardzo doniosła dla badań naukowych nad Ewangeliami, a jednocześnie niezwykle delikatna i drażliwa. I tu konieczną okazała się interwencja *Sumpremae Potestatis*. Podwójna była przyczyna tego zjawiska: naprzód przerosty krytyki w stosowaniu do Ewangelii tzw. metody historii form (*Formgeschichte*), co w konsekwencji doprowadziło prawie do całkowitego zanegowania ich wartości historycznej; obraz świata, jaki się spotyka w Nowym Testamencie jest — według R. Bultmanna — obrazem mitycznym. Zadaniem egzegezy nie jest eliminacja tego elementu, lecz odpowiednia interpretacja [29]. Stąd właśnie pochodzi postulat demitologizacji. W metodzie historii form były pewne elementy zdrowe, szczególnie z dziedziny literacko-metodologicznej, które już od wielu lat stosowane były przez awangardowych egzegetów ka-

---

[27] P. Benoit, *De indole veritatis S. Scripturae*, art. cyt., 3.

[28] S. Cipriani, art. cyt., 235.

[29] Bardzo przystępny artykuł na temat *Formgeschichte* daje nam V. O'Keefe, *O właściwe rozumienie Ewangelii*, „Znak" 125 (1964) 1315—1321.

tolickich w interpretacji Ewangelii. Główny ciężar słynnej polemiki rzymskiej skierowany był właśnie przeciw tym egzegetom. Wśród Ojców Soboru kolportowano ulotki i broszury zwolenników *Formgeschichte*, jak również jej zdecydowanych wrogów. Ojcowie Soboru byli więc bardzo uczuleni na tą problematykę [30].

Dyskusja już od początku stała się bardzo ożywiona; zarysowały się dwie bardzo wyraźne tendencje przy omawianiu właśnie historyczności Ewangelii. Jedni przeciwstawiali się wszelkim próbom pomniejszania historyczności Ewangelii i dążyli do potępienia wspomnianych kierunków egzegetycznych, drudzy zaś doceniając w pełni wartość historyczną Ewangelii, pragnęli otworzyć nowe możliwości badań i uściślić jaka to jest historyczność. Te dwie postawy będzie można śledzić przez cały czas dyskusji. Dopiero interwencja Ojca św. doprowadzi do kompromisowego sformułowania [31]. Pierwsza redukcja schematu w interesującym nas punkcie miała charakter wyraźnie polemiczny: potępiała błędy, które negowały, lub w jakikolwiek sposób osłabiały prawdę historyczną i obiektywną czynów z życia Jezusa, oraz utrzymywały, że słowa Chrystusa często nie są jego słowami, lecz przypisane mu zostały przez ewangelistę, lub pierwotną wspólnotę chrześcijańską. Redakcja II była bardziej pozytywna i łagodniejsza. Z wielkimi zastrzeżeniami przyjęto, że Ewangelie „niekiedy wykazują ślady przepowiadania ustnego, które je poprzedziło", a następnie historyczność Ewangelii nie we wszystkim zgadza się z postulatami historii współczesnej. Przed przygotowaniem formuły III ukazała się *Instrukcja Komisji Biblijnej o Historyczności Ewangelii* [32], dokument bardzo otwarty, który pozwolił śmielej przeredagować trzecią wersję schematu; to ona właśnie, z niewielkimi zmianami, weszła do definitywnego tekstu Konstytucji.

Tekst dokumentu naprzód mocno podkreśla historyczność Ewangelii: „Święta Matka-Kościół silnie i bardzo stanowczo utrzymywał i utrzymuje, że cztery wspomniane Ewangelie, których historyczność bez wahania stwierdza, podają wiernie to, co Jezus, Syn Boży, żyjąc wśród ludzi, dla wiecznego ich zbawienia rzeczywiście uczynił aż do dnia, w którym wzięty był do nieba" (V, 19). Zdanie „których historyczność bez wahania stwierdza" zostało wprowadzone w ostatniej chwili jako *modus*

[30] Szczegóły na ten temat zob. w moim artykule *Krytyka katolicka*, „Znak" 136 (1965) 1262—1266. Zdecydowanie przeciw *Formgeschichte* występowali: A. Romeo, *L'Enciclica „Divino afflante Spiritu" et le „opiniones novae"*, Roma 1960, 18. E. Spadafora, *Razionalismo, exegesi cattolica e magistero*, Rovigo 1962.

[31] Por. M. Zerwick, art. cyt., 38 n., P. Grelot, art. cyt., 243.

[32] Tekst *Instrukcji* i komentarz do niej pióra J. A. Fitzmyera podaje „Znak" 125 (1964) 1328—1332; 1398—1404.

Ojca św. Ciągle bowiem powtarzały się żądania wielu Ojców, aby wprowadzić do tekstu słowo „historia" lub „historyczny" w celu „ograniczenia zuchwałości egzegetycznej"; sądzili ani, że w ten sposób uwypukli się jasno wartość historyczną Ewangelii [33]. Komisja jednak celowo unikała tych słów ze względu na ich wieloznaczność ze współczesnym użyciu i dlatego wolała użyć określenia konkretnego: „Ewangelie... podają wiernie to, co Jezus... rzeczywiście czynił i uczył". Takie sformułowanie bardzo jasno stwierdzało wartość historyczną Ewangelii i wolne było od dwuznaczności. Wieloznaczność słów „historia", „historyczny" najbardziej może widoczna jest w języku niemieckim, w którym istnieją nawet dwa różne terminy: *Geschichte (geschichtlich)* i *Historie (historisch)*; pierwszy termin, pochodzący ze źródłosłowu niemieckiego można by przetłumaczyć „historia przeżyta", drugi zaś, wywodzący się ze źródłosłowu greckiego można by oddać „historia opisana". To podwójne znaczenie terminu „historia" do Ewangelii i życia Jezusa po raz pierwszy zastosował M. Kähler w swoim słynnym dziele: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus"* [34]. Ten bardzo znamienny i dużo mówiący tytuł tak można by oddać po polsku: „Tak zwany historyczno-realny *(historische)* Jezus, a historyczny *(geschichtliche)*, biblijny Chrystus", M. Kähler rozróżnia tu między „Jezusem" i „Chrystusem" z jednej strony, oraz między *historisch* (historyczno-realny) a *geschichtlich* (historyczny) z drugiej. Przez Jezusa rozumie on człowieka z Nazaretu, przez Chrystusa zaś Zbawiciela przepowiadanego przez Kościół. Termin *historisch* ma dla niego znaczenie pozytywne, oznacza czyste i proste fakty przeszłości, natomiast termin *geschichtlich* ma znaczenie bardziej idealne, zawiera w sobie pewien aspekt trwania. Przeciwstawia on Jezusa historycznego Chrystusowi biblijnemu przepowiadanemu przez Apostołów: oto jego teza: tylko Chrystus biblijny jest dla nas zrozumiały i On tylko ma znaczenie trwałe dla naszej wiary. Tak właśnie powstał aforyzm lansowany przez M. Kählera, przyjęty później przez R. Bultmanna: „Ewangelie są *geschichtlich* (historyczne), ale nie są *historisch* (historyczno-realne)". Podają nam bowiem zbawienie przyniesione przez Chrystusa, a nie wydarzenia z Jego życia ziemskiego. Ewangelie bowiem — według nich — nie są biografiami, lecz świadectwami wiary, zawierającymi wiele legend i mitów; wszyscy ewangeliści opisują Jezusa w świetle wiary. Przy pomocy takiego ma-

---

[33] „Necessario inducendum est vocabulum «historicum», quod a Magistro saepius adhibitum est, ut refrenetur audacia exegetica. Ideo 174 Patres petunt additionem: «iuxto veritatem fidemque historicam tradere omnia facta et dicta quae in ipsis continentur»" *Modi...* dz. cyt., 52.

[34] Pierwsze wydanie 1892, drugie 1956.

teriału nie tylko nie można zrekonstruować życia Jezusa, ale nawet niewiele można powiedzieć o jego rzeczywistych słowach i czynach. Jednym słowem przejście poza kerygmat apostolski utrwalony w Ewangeliach ku Jezusowi historycznemu jest niemożliwe [35]. W ten sposób doszliśmy do jednego z kluczowych problemów współczesnej biblistyki, który streszcza się w krótkim zdaniu: Historyczny Jezus, a kerygmatyczny Chrystus.

Sobór nie mógł tego problemu pominąć. Rozwiązanie powyższe bowiem nie tylko sprzeczne jest z nauką katolicką, lecz również nie do przyjęcia jest z punktu widzenia czysto naukowego, dlatego właśnie spotkało się z tak gwałtownym sprzeciwem wielu czołowych egzegetów protestanckich. W świetle tej problematyki widać dopiero jasno wnikliwość Komisji i zrozumiałe są jej opory wobec słów „historia", „historyczny". W krótkim zdaniu „Ewangelie... podają wiernie to, co Jezus... rzeczywiście czynił i uczył" — podano jasno naukę katolicką. Ewangelie to nie tylko świadectwa wiary, ale również wierne relacje czynów i nauk Jezusa. Poprzez kerygmat apostolski utrwalony w Ewangeliach możemy dotrzeć do Jezusa historycznego, do jego dziejów i słów. Warto przy tym zaznaczyć, że *modus* Ojca św. nie ma słów „historia", „historyczny", postulowanych przez wielu Ojców, lecz słowo abstrakcyjne „historyczność". Słowo bowiem abstrakcyjne wolne było od owej dwuznaczności, a równocześnie mocniej podkreślało walor historyczny Ewangelii. Wielu wreszcie Ojców Soboru domagało się, aby zamiast zdania „Matka — Kościół... utrzymywał i utrzymuje", wprowadzić „wierzył i wierzy", ponieważ chodzi o prawdę, która zawsze przyjmowana była w Kościele aktem wiary. Użyto jednak słowa „utrzymuje", aby — zdaniem Komisji — podkreślić, że historyczność tę przyjmuje się wiarą i rozumem, a nie tylko wiarą [36]. W ten sposób Ewangelie i ich historyczność mogą być również przedmiotem dociekań naukowych. I tak w jednym tylko zdaniu Konstytucja, nie potępiając wprost nikogo, przedstawiła naukę katolicką o historyczności Ewangelii.

W dalszych sformułowaniach tekst idzie wyraźnie w kierunku bardzo otwartym, wyznaczonym wspomnianą już *Instrukcją* Komisji Biblijnej. „Apostołowie — czytamy w Konstytucji — po wniebowstąpieniu Pana to, co On p o w i e d z i a ł i c z y n i ł przekazali słuchaczom w p e ł n i e j s z y m z r o z u m i e n i u, którym cieszyli się p o u c z e n i c h w a l e b n y m i w y d a r z e-

[35] Dobrą charakterystykę poglądów M. Kählera i R. Bultmanna oraz wnikliwą ich krytykę daje nam wybitny egzgeta protestancki J. Jeremias, *Il problema del Gesù storico*, Brescia 1964, 14 n. Por. również R. Laurentin, dz. cyt., 284.

[36] „Commissio scripsit «tenuit ac tenet», quia sic melius exprimitur hanc historicitatem teneri fide et r a t i o n e, non tantum fide". *Modi...*, dz. cyt., 52.

niami życia Jezusa oraz światłem Ducha prawdy oświeceni" (V, 19). Apostołowie więc nie tylko powtarzali słowa i czyny Jezusa mechanicznie, kronikarsko, czy też reprodukowali je na sposób fotograficzny, lecz interpretowali je w pełniejszym zrozumieniu. To pełniejsze rozumienie miało podwójne źródło: chwalebne wydarzenia z życia Jezusa, szczególnie zmartwychwstanie, w świetle którego zrozumieli dopiero pełny sens i znaczenie dawnych słów i czynów Jezusa: drugim źródłem tego głębszego i pełniejszego zrozumienia było światło Ducha prawdy. Konsekwentnie więc historia ewangeliczna jest historią przepowiadaną i interpretowaną historią zbawienia, a nie historią anegdotyczną; historią religijną, a nie historią w sensie pozytywistycznym. Nie tylko podaje czyny i słowa Jezusa, ale równocześnie stara się zgłębić ich wymiar religijny i zbawczy. Historia ta jest wiarygodna, gdyż opiera się na świadectwie tych, którzy od początku byli naocznymi świadkami. (III, 19) [37].

Następnie przechodzi Konstytucja do omówienia pracy ewangelistów, którzy „wybierali niektóre z wielu wiadomości przekazanych ustnie lub pisemnie; ujmowali pewne rzeczy syntetycznie lub objaśniali, przy uwzględnieniu sytuacji Kościołów", Nie jest to więc tylko mechaniczna kompilacja zebranego materiału, ale świadoma praca literacka i teologiczna. Tak przedstawiona przez Sobór koncepcja pracy ewangelistów otwiera egzegetom drogi do badań literackich nad Ewangeliami na płaszczyźnie *Formgeschichte* i *Redaktionsgeschichte* [38]. „Szczera prawda, jaką nam przekazują ewangeliści o Jezusie" (III, 19) nie wyklucza wcale konwencji literackich i różnych sposobów kompozycji, jakimi się posłużyli. Przy ocenie więc historyczności Ewangelii należy poznać intencję autora, jego sposób wyrażania się, jego koncepcję historii zbawienia. Dzięki takiemu ustawieniu sprawy punkt 19 Konstytucji stanowi wyraźną nowość. Co do samych zasad nie może już być dyskusji.

NOWE PERSPEKTYWY I NOWE ZADANIA

Bardzo często można się spotkać z pytaniem, czy Konstytucja *Dei Verbum* stanowi jakiś wyraźny rozwój w porównaniu z dawnymi dokumentami Kościoła? Na pytanie to należy odpowiedzieć pozytywnie. Dokument soborowy zawiera w wielu punktach nowe,

---

[37] Por. D. Stanley, *Ewangelia jako historia Zbawienia*, „Znak" 125 (1964) 1281—1298. O. da Sinetoli, *La storicità degli Evangeli oggi*, „Bibbia e Oriente", 8 (1966) 97—102.

[38] *Redaktionsgeschichte* — historia redakcji — jest to najnowszy kierunek badań nad Ewangeliami, który występuje przeciw ekscesom *Formgeschichte* i szczególną uwagę zwraca na pracę redakcyjną ewangelistów jako prawdziwych pisarzy i teologów. Por. K. Romaniuk, *Wegweiser in das Neue Testament*, Düsseldorf 1965, 55—76.

głębsze, pełniejsze i bardziej precyzyjne ujęcie niezmiennej w istocie swej prawdy Bożej. Rozwój ten tym bardziej widoczny i uderzający, gdy się porówna schemat przedsoborowy z definitywną, promulgowaną formą Konstytucji. Pogłębienie i pełniejsze ujęcie prawdy można dostrzec w następujących dziedzinach: pojęcie Objawienia i Tradycji zostało przedstawione w perspektywie dynamicznej tj. w perpektywie historii zbawienia, a konsekwentnie bardziej biblijnej [39]; sztuczna dychotomia między Pismem a Tradycją, smutna pozostałość polemik z czasu kontrreformacji, została mądrze i roztropnie usunięta; nowe, pozytywne sformułowanie głównego skutku natchnienia biblijnego, który dotąd ujmowany był negatywnie jako tzw. bezbłędność Pisma św.; stąd już dziś rodzi się potrzeba przebudowy klasycznego traktatu o bezbłędności Pisma; Konstytucja wreszcie podaje lepsze i głębsze zrozumienie historyczności Ksiąg św. Starego i Nowego Testamentu [40]. Należy jednak dodać, że jeszcze wobec wielu spraw bardzo ważnych i istotnych Sobór nie zajął stanowiska, pozostawiając je dalszym badaniom teologiczno-biblijnym. Do kwestii tych należą: istnienie, zakres oraz znaczenie sensu pełniejszego oraz natura natchnienia biblijnego. Chociaż badania naukowe w tych dziedzinach są daleko zaawansowane, to jednak nie uznano ich jeszcze za dojrzałe do oficjalnych sformułowań.

Konstytucja *Dei Verbum* jest jednak przede wszystkim wyrazem rozwoju metody [41]. Sobór wskazał na nowe drogi do lepszego i pełniejszego poznania jednej i niezmiennej prawdy Pisma. Dawniej zajmowały się Sobory przede wszystkim sprawami dogmatycznymi, moralnymi i dyscyplinarnymi, rzadziej metodami badań. Gdy tymczasem Konstytucja *O Objawieniu* dużo miejsca poświęca naukowym metodom badawczym w biblistyce. Naprzód sankcjonuje uroczyście metodę rodzajów literackich jako podstawową zasadę katolickiej hermeneutyki. Nie jest to wprawdzie całkowitą nowością, ponieważ *Divino afflante Spiritu* wprowadziła ją już jako konieczną zasadę w interpretacji Starego Testamentu. Konstytucja jednak idzie dalej: rozciąga tę metodę na sałą Biblię, a więc i na Nowy Testament, dopuszcza przez to w badaniach nad Ewangeliami metodę *Formgeschichte* i *Redaktiongeschichte*. Jest to wielkie osiągnięcie Konstytucji; odblokowanie sztucznie zabarykadowanych dróg i otwarcie nowych perspektyw. Oczywiście metody te nie były obce egzegetom katolickim i przez wielu były już stosowane; Kon-

---

[39] Por. M. Zerwick, art. cyt., 42.

[40] Por. G. Dejaifve, *Vatican II à l'heure des vendanges*, „Nouvelle Revue Théologique", 88 (1966) 124. H. Vorgrimler, *Die Konzilskonstitution über die Offenbarung*", „Bibel und Liturgie" 39 (1966) 105 n. G. Baum, art. cyt., 107 n.

[41] Por. P. Benoit, *De indole veritatis*... art. cyt., 3.

stytucja aprobuje uroczyście rozwój biblistyki, jaki dokonał się w ostatnim ćwierćwieczu. Gdy się przypomni, z jakim trudem i w jakich polemikach metody te torowały sobie drogę do katolickiej egzegezy, dopiero wtedy doceni się w pełni sformułowania Konstytucji. Wyraźną nowością jest również uznanie istnienia „tekstów historycznych rozmaitego typu" (III, 12). Zdanie to — według wyjaśnień Komisji — wprowadzono po to „aby nie było cofnięcia się do stanu przed encyklikami *Divino afflante Spiritu* i *Humani Generis*". Twierdzenie to odpuszcza istnienie różnych rodzajów literackich historycznych o różnym stopniu ich historyczności: historia pierwotna, historia religijna, epopea religijno-narodowa, powieść, czy nowela historyczna [42]. Dokument soborowy wreszcie kładąc mocny nacisk na intencję autora, którą odczytujemy metodą rodzajów literackich, przestrzega egzegetów przed zbyt werbalną i materialną interpretacją Biblii. Wielkie znaczenie metodologiczne ma również zwrócenie uwagi na jedność całej Biblii oraz pozytywne określenie prawdy Pisma. W świetle tych postulatów egzegeta ma obowiązek wyjaśniać przede wszystkim sens religijny tekstów, umieszczając je w szerokim kontekście historii zbawienia, do której należą. Postawa apologetyczna musi ustąpić postawie pozytywnej. Otwiera się więc nowa epoka teologii biblijnej. Sobór w dokumentach swoich dał już przykłady takiego całościowego i ograniczonego spojrzenia na prawdę Pisma w kontekście historii zbawienia. Wystarczy choćby wspomnieć rozdział o roli Matki Bożej w historii zbawieniu z *Konstytucji o Kościele.*

Paweł VI w liście skierowanym do prefekta Kongregacji Seminariów, Studiów i Uniwersytetów z okazji Międzynarodowego Kongresu Teologii Soborowej w Rzymie pisał: „Historia soborów uczy, że dekrety soborowe należy raczej uważać za p o c z ą t e k n o w e j d r o g i, niż za osiągniętą metę" [43]. Zdanie to odnosi się i do omawianego dokumentu. Te nowe perspektywy i nowe zadania najbardziej nagłąco i konkretnie zostały wyrażone w rozdz. VI, który należy do najpiękniejszych rozdziałów Konstytucji: zamyka on okres kontrreformacji a otwiera dalekosiężne horyzonty. Cały rozdział od początku do końca, to wielki program i zadanie do realizacji. „Trzeba więc — czytamy tam — aby całe kaznodziejstwo kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem św... Niech studium Pisma św. będzie jakby d u s z ą t e o l o g i i ś w i ę t e j" (VI, 21, 24). Jest to postulat ogromnej doniosłości: studium Pisma duszą teologii. Biblia więc nie tylko ma dostarczać

---

[42] Por. mój art. *Rodzaje literackie w Starym Testamencie*, „Znak" 136 (1965) 1252 n. M. Zerwick, art. cyt. 35.

[43] „Osservatore Romano" z dn. 26—27. IX. 1966. Por. również E. H. Schillebeeckx, *Po zakończeniu Soboru*, „Znak" 145/146 (1966) 840 n.

dicta probantia — cytaty do uzasadnienia lub obrony tez teologicznych, zdefiniowanych przez Kościół. Takie ujęcie roli Pisma w teologii jest również dziedzictwem kontrreformacji; najwyraźniej może postawę tę i metodę sformułował M. Cano ucząc, że Pismo św. jest „skarbcem argumentów teologicznych", które służą do udowadniania tez i odpierania zarzutów. Podobnie zresztą podchodzili do Pisma teologowie Reformacji, dla których było ono jakby arsenałem argumentów i zarzutów przeciw dogmatowi katolickiemu. Z takiej postawy i metody wyrosły klasyczne podręczniki teologii dogmatycznej, które jako schemat pedagogiczny przyjęły podział na tezy. Nie były one oczywiście pozbawione cech dodatnich: jasność i precyzja wykładu, łatwość w przyswajaniu materiału, ułatwiały wreszcie orientację w depozycie wiary w okresie zamętu i polemik. Ujęciu takiemu jednak groziły bardzo poważne niebezpieczeństwa. Naprzód zerwanie głębszego kontaktu ze źródłami: teologia tego typu zadowalała się kilkoma cytatami ze Starego Testamentu i strzępami z pism Ojców Kościoła [44]. Drugie niebezpieczeństwo to formalizm, zerwanie kontaktu z życiem i człowiekiem; mogła się przez to taka teologia stać statycznym zbiorem, czy systemem tez bez żadnego wpływu na życie religijne. Konstytucja *O Objawieniu* występuje wyraźnie przeciw takiej teologii. Praca teologiczna nie może się ograniczyć tylko do ustawiania cytatów Pisma św. w kolejności: Pismo św., Ojcowie, Teologowie, Urząd Nauczycielski Kościoła. Praca ta ma być określana, formowana przez Pismo jak ciało przez duszę. A to niekoniecznie musi się objawiać mnożeniem referencji biblijnych; chodzi raczej o to, by ustalanie tematów, sposób ich przedstawiania, ich systematyczny układ brały inspirację z Biblii. Teologia systematyczna musi również orientować się ku Biblii [45]. Dekret o formacji kapłańskiej daje nawet pewne wskazówki metodyczne: teologia dogmatyczna winna rozpoczynać się od tematów biblijnych, a więc nie od tez i cytatów wyrwanych z kontekstu, ale od tematów biblijnych ujętych oczywiście organicznie w kontekście całej Biblii; jest to więc ujęcie pozytywne i historyczne. Teolog musi ułatwić człowiekowi współczesnemu słuchanie aktualnego ciągle słowa Bożego, zrozumienie go i życie nim. Taka koncepcja teologii daje możliwość wielkiej syntezy, teologii nadaje charakter dynamiczny i chroni ją przed skostnieniem. Paweł VI we wspomnianym liście mówiąc o pracy teologicznej szczególną uwagę zwrócił na dwie sprawy: 1 — wielkie znaczenie Pisma św.

---

[44] Por. L. Alonso-Schökel, *Argument d'Ecriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique*, „Nouvelle Revue Théologique" 81 (1959) 342 n.

[45] Por. O. Semmelroth, dz. cyt., 56 n. K. Romaniuk, *Pismo św. a teologia dogmatyczna* w: Ks. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Tom wstępny, Lublin 1965, 115—119.

w wykładzie teologicznym, powrót do źródeł, a szczególnie do Biblii; 2 — uwzględnienie głosu czasów i potrzeb współczesnego świata, zwrócenie się ku ludziom, żyjącym w konkretnych warunkach historycznych. O. Dhanis podsumowując prace Kongresu i nawiązując do powyższych słów papieża podkreślił konieczność odnowy nauczania teologicznego przez powrót do źródeł biblijnych i przez lepsze uwzględnienie historycznej wizji człowieka. Teologia bowiem — jego zdaniem — to nie wiedza „mandarynów", lecz *diakonia* [46]. Jednym słowem nauka o Bogu w służbie człowiekowi.

Realizacja tego postulatu soborowego domaga się z konieczności reformy pewnych metod nauczania, rewizji starych podręczników, które zrodziły się jeszcze w epoce kontrreformacji i noszą wszystkie ujemne cechy tamtych czasów [47]. Zasłużony podręcznik teologii dogmatycznej Ad. Tanquereya, na którym wychowały się całe pokolenia kapłanów i który do dziś obowiązuje w wielu Seminariach, nie odpowiada już wymaganiom *Vaticanum II:* duchem swoim i metodą należy do epoki potrydenckiej. I to jest chyba jedno z największych zadań jakie teologii i egzegecie postawił Sobór; prace na tym odcinku dopiero się zaczynają, dopiero pojawiają się pewne sugestie i intuicje. Ciekawą próbą nowego ujęcia teologii jest zbiorowa praca teologów francuskich pt. *Le Mystère chrétien.* Traktat o stworzeniu np. ujęty został następująco: 1 — Część pierwsza: wykład historyczny: Pismo św., życie Kościoła, począwszy od starożytności aż do epoki współczesnej. 2 — Część druga: wykład systematyczny: nauczanie Kościoła, refleksja teologiczna.

Jak więc wynika z postulatów soborowych, chodzi o nową, bardziej biblijną niż scholastyczną formację intelektualną, ascetyczną i duszpasterską teologów i wiernych. Chodzi o zmianę mentalności, o wewnętrzne *aggiornamento,* co jest rzeczą najtrudniejszą. Ale dopiero to można będzie nazwać owocem Soboru. Oczywiście nie chodzi tu o jakiś skrajny „biblicyzm" i niedocenianie teologii systematycznej, lecz raczej o odpowiednie ich ustawienie. Już teraz więc zachodzi potrzeba współpracy teologów systematyków z biblistami [48]. Musi się dokonać pełny powrót do źródeł w nauce i życiu Kościoła.

Nowe perspektywy Konstytucji widać również w jej otwartości ekumenicznej, która została wypracowana w gorących polemikach. Pierwszy schemat bowiem pozostawiał pod tym względem dużo do życzenia; ostateczna jednak forma jest dużym postępem i pogłębie-

---

[46] G. Dejaifve, *Congrès de Théologie sur Vatican II,* „Nouvelle Revue Théologique" 88 (1966) 970.

[47] Por. P. Grelot, *Exégèse, théologie et pastorale,* „Nouvelle Revue Théologique" 88 (1966) 148.

[48] Por. K. Rahner, *De Exegesi et Dogmatica,* „Verbum Domini" 40 (1962) 57 n.

niem dialogu z braćmi odłączonymi. Trzeba powiedzieć, że nowy duch, nowy sposób mówienia przenika cały tekst. Chciałoby się powiedzieć, duch papieża Jana. Postawa, która nie potępia, a nawet unika negatywnego sposobu wyrażania się, z przeświadczeniem, że pozytywne przedstawienie nauki lepiej służy prawdzie, niż negatywne potępienie błędu. Klimat ekumeniczny tchnie z całego tekstu. Ale jest jeszcze coś więcej. Zachęta do wspólnych tłumaczeń Biblii: „Gdy one przy danej sposobności i za zezwoleniem władzy Kościoła sporządzane są wspólnym wysiłkiem z braćmi odłączonymi, będą mogły być używane przez wszystkich chrześcijan" (VI, 22). Chodzi tu nie tylko o wspólnotę badań naukowych nad tłumaczeniem tekstu. Przekłady te używane przez wszystkich będą mogły sprawiać i dokumentować w pewnym sensie jedność ducha i wiary [49].

W dekrecie *O ekumenizmie* Pismo zostało nazwane „znakomitym narzędziem dialogu" oraz zwrócono uwagę na „rozmiłowanie w Piśmie św." braci odłączonych. *Konstytucja O Objawieniu,* mówiąc o znaczeniu Pisma św. w życiu Kościoła i w życiu wiernych oraz o szacunku jakim Kościół otacza Biblię, zwróciła uwagę na sprawę bardzo ważną w dialogu: łączy nas wspólna miłość i szacunek dla tych samych Ksiąg Świętych. Ten rozdział dokumentu został z wielkim uznaniem przyjęty i oceniony przez obserwatorów akatolickich. „Bez żadnego zastrzeżenia — pisze O. Cullmann [50] — radujemy się zdaniami, z których wynika, że badanie Pisma św. jest duszą teologii, że kazania winny czerpać pożywkę z Biblii, jednym słowem radujemy się większością wypowiedzi ostatniego rozdziału schematu o Objawieniu".

Konstytucja poszła jednak jeszcze dalej: zaaprobowała, z koniecznymi korekturami, niektóre metody badań biblijnych, które powstały i rozwinęły się wśród braci odłączonych. Egzegeci katoliccy mają w ten sposób wspólny z nimi język, wspólny punkt wyjścia i wspólną platformę dyskusji. Dużym i miłym zaskoczeniem dla katolików było oświadczenie O. Cullmanna [51] na temat Konstytucji: „Mimo wszystkich utrzymujących się, niekiedy głębokich rozbieżności, stoimy na wspólnym gruncie. Z wielu rozdziałów ... moglibyśmy bez zastrzeżeń skorzystać ... Jako egzegeta zgadzam się zasadniczo całkowicie z rozdziałem piątym na temat Nowego Testamentu. W dziedzinie egzegezy osiągnięto w zasa-

---

[49] Por. O. Semmelroth, dz. cyt., 54. R. Marlé, *La Bible dans la division des chrétiens,* „Etudes" t. 324 (1966) 639.

[50] Art. cyt., 175 n. Por. L. Vischer, *Nach der vierten Session des zweiten Vatikanischen Konzils,* „Ökumenische Rundschau" 15 (1966) 81 n.

[51] Polskie tłumaczenie w „Życie i Myśl" 16 (1966) 176 jest nieścisłe. Podaję za R. Laurentin, dz. cyt., 287 n.

dzie jednomyślność". To zdanie wybitnego egzegety protestanckiego, który akceptuje katolicki punkt spojrzenia na Nowy Testament w jego sformułowaniu soborowym, jest bardzo znamienne: dialog ekumeniczny w tak zasadniczych sprawach stał się już rzeczywistością. I chyba w tym znaczeniu Konstytucja *Dei Verbum* stoi w epicentrum problematu ekumenicznego. Posiadamy już wspólny punkt wyjścia i płaszczyznę porozumienia. Konstytucja *Dei Verbum* jednak korzystając z dorobku braci odłączonych tak w dziedzinie metod naukowych, jak również w praktycznym podejściu do Ksiąg Świętych nie tylko jest punktem wyjścia, ale również świadectwem już pewnej jedności i to w sprawach niebłahych. Gdy papież Jan w przemówieniu otwierającym Sobór *Vaticanum II*, dn. 11. X. 62 r. wyraził w gorących słowach pragnienie jedności, nikt nie przypuszczał, że w ciągu kilku lat można będzie zrobić tak wiele. Nie trzeba jednak zapominać o wielu i to zasadniczych różnicach, szczególnie gdy chodzi o związek między Pismem św. a Tradycją i Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Pierwszy etap jednak, jak słusznie stwierdził M. Thurnian, został osiągnięty.

To są te wielkie perspektywy i nowe drogi, jakie otwiera Konstytucja *Dei Verbum*. I byłoby chyba jakąś sprzecznością samą w sobie, gdyby równocześnie na tych drogach stawiała ona czerwone światło. Paweł VI, przemawiając dnia 24. IX. 66 r. do egzegetów włoskich, którzy zebrali się w Rzymie na swój XIX Tydzień Biblijny, poświęcony między innymi Konstytucji o Objawieniu, powiedział: „Sądzimy zaiste, że ta Konstytucja Soborowa może wywrzeć na studia biblijne wpływ najbardziej korzystny, wytyczając im otwarte, a równocześnie proste drogi" [52]. Na każdej drodze, a szczególnie na nowej, potrzebna jest roztropność, poczucie odpowiedzialności, znajomość zasad jakimi winna się kierować praca egzegety katolickiego. Ten doniosły dokument jest więc dopiero początkiem nowej wielkiej pracy, od której w dużej mierze zależeć będzie *aggiornamento* soborowe i która będzie nowym etapem w dążeniu Kościoła do osiągnięcia pełni prawdy Bożej, dopóki nie wypełnią się w nim słowa Boże (II, 8).

Ks. Józef Kudasiewicz

---

[52] „Osservatore Romano" z dn. 24. IX. 1966 r.

Ks EUGENIUSZ DĄBROWSKI

HELLENIZM PAWŁA Z TARSU A LISTY DO KORYNTIAN*

1

PAULINIZM I HELLENIZM

według zwolenników „Religionsgeschichtliche Schule"

W miarę pogłębiania się wiadomości dotyczących świata starożytnego, a zwłaszcza nurtujących go w pierwszym wieku po Chr. prądów religijnych, doszło w drugiej połowie XIX-go wieku do powstania specjalnego kierunku badań nad genezą chrześcijaństwa w ogóle, a ksiąg Nowego Testamentu w szczególności. Kierunek ten nazwano *Religionsgeschichtliche Schule* ze względu na to, że jego zwolennicy, wbrew utartym i przyjętym ogólnie poglądom łączącym powstanie chrześcijaństwa czy literatury Pawłowej, a więc czternastu *Listów* znanych pod jego imieniem, wyłącznie ze Starym Testamentem, zaczęli coraz częściej odwoływać się do wpływów poza-starotestamentalnych, szukając głównie w hellenizmie owych czasów, przybierającym zwolna formę synkretystyczną, będącą stopem idei oryginalnie greckich z religiami Wschodu różnych odmian: irańskiej, egipskiej, kultów syryjskich czy małoazjatyckich itp. — decydującego wpływu na wierzenia i poglądy chrześcijaństwa poza-palestyńskiego, którego *Listy* Pawłowe są wiernym obrazem.

Pierwszym z uczonych, który zagadnienie to ustawił w formie uznanej później za obowiązującą, skierowując na długie lata badania nad paulinizmem na teren wpływów helleńskich, był Otto Pfleiderer (1839—1908), zwany niekiedy „ojcem" *Religionsgeschichtliche Schule*. Jego zdaniem z teologii pierwotnego chrześcijaństwa w ogóle, a Pawłowej w szczególności nie zrozumiemy nic jeśli nie będziemy jej rozpatrywać na szerokim tle hellenistycznych prądów religijnych w kręgu śródziemnomorskim, a zwłaszcza owych pełnych tajemniczości religii misteryjnych znanych szeroko i ma-

* Z okazji wydania mojej książki pt. *Listy do Koryntian. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz*, Poznań, 1965 str. 543.

jących swoich adeptów w głównych ośrodkach działalności Pawła z Tarsu [1].

Tę właśnie myśl podjął i zastosował do dwóch tak zasadniczych punktów doktryny Pawłowej jak chrzest i Eucharystia Wilhelm Heitmüller (1869—1926). Przeciwstawił on wręcz Pawła — Ewangelii utrzymując, że ani chrzest ani Eucharystia w ujęciu Pawłowym nie znajdują swego uzasadnienia w nauce Chrystusa. Znajdują je natomiast w owych tajemniczych obrzędach misteryjnych, które w paulinizmie przybrały zwolna formę „sakramentu" [2].

Taką sytuację zastał Rudolf Reitzenstein (1861—1931), który nie był teologiem, ale wybitnym znawcą filologii klasycznej. W szeregu dzieł poświęconych szczegółowej analizie greckiej terminologii Pawła usiłował on wykazać, że paulinizm ma niewiele wspólnego z Ewangelią, natomiast wszystko przejął z hellenizmu i to w jego formie synkretystycznej tzn. z asymilacją elementów egipskich (hermetyzm), irańskich, mandajskich i in. Złożyło się to w całości na ów twór przedziwny, który w drugim wieku po Chr. nazwano gnostycyzmem, a który w takiej czy innej formie istniał w okresie przedchrześcijańskim, zapłodnił myśl grecką, przyczynił się do powstania religii misteryjnych i w tej postaci znany był Pawłowi. Nie trudno w jego *Listach* dostrzec wpływy owych prądów gnostycznych, które pozwoliły mu proste chrześcijaństwo palestyńskie podnieść do rangi teologicznego systemu, nasycić ideami z judaizmem nie mającymi nic wspólnego, zhellenizować w sposób uzdalniający przyjęcie chrześcijaństwa przez świat starożytny tak podatny na wpływy greckie [3].

Współczesny Reitzensteinowi Wilhelm Bousset (1865—1920) znany jest ze swych dzieł o gnozie i kulcie Chrystusa w pierwotnym chrześcijaństwie [4]. Obydwa te tematy stworzyły dlań okazję do wykreślania stosunku Pawła do hellenizmu. Było to tym łatwiejsze, że Bousset znał również wszystkie aspekty judaizmu z czasów Chrystusa, którym poświęcił specjalne dzieło [5]. Jego zdaniem w paulinizmie, jak w kościołach pochodzenia hellenistycznego w ogóle, elementy judaistyczne zeszły na plan dalszy. Natomiast misteryjny dramat śmierci i zmartwychwstania wraz z właściwą mu terminologią i obrzędami wykorzystany został dla transpozycji zdarzeń

[1] Por. O. Pfleiderer, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehre in geschichtlichen Zusammenhang beschrieben*, Berlin 1887.

[2] Por. W. Heitmüller, *Traufe und Abendmahl bei Paulus*, Göttingen 1903.

[3] Por. R. Reitzenstein, *Die hellenistichen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig—Berlin 1910.

[4] Por. *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907; *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913.

[5] *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1903.

z życia Chrystusa w sferę religijną zrozumiałą dla greckich odbiorców *Listów* Pawła. W takim ujęciu eschatologizm judaizmu zwolna ustępował miejsca sakramentalizmowi, wyraźnie wzorowanemu na obrzędach helleńskich, co sprawiło, że doszło w końcu do zasymilowania, dostrzegalnego już w samych *Listach* Pawłowych, tych elementów w hellenizmie, które pozwoliły nadać zdarzeniom w Palestynie interpretację filozoficzno-religijną o silnym odcieniu gnostyckim.

Powyższe poglądy uczonych niemieckich natrafiały oczywiście na sprzeciw wielu egzegetów wywołując niekończące się polemiki, które spotęgowane tylko zostały za naszych czasów ze względu na liczne publikacje Rudolfa Bultmanna (ur. w 1884). Uczeni anglosascy ustosunkowali się do nich raczej negatywnie, jednakże z wyjątkiem Kirsopp Lake'a (1872—1946), który zaczął torować im drogę w krajach anglosaskich nie doprowadzając wszakże swych zamiarów do końca [6].

Tymczasem zakrojoną na szeroką skalę działalność biblijną rozpoczynał Rudolf Bultmann. Uznał on za trwały nabytek nauki osiągnięcia dotychczasowe w kwestii stosunku Pawła do hellenizmu, pogłębiając je jeszcze i spożytkowując dla własnej interpretacji Nowego Testamentu. Rozróżnił on właściwie podwójne chrześcijaństwo istniejące już za czasów apostolskich: palestyńskie i hellenistyczne. A w rozróżnieniu tym poszedł tak daleko, że chrześcijaństwo hellenistyczne całkowicie uniezależnił od palestyńskiego upatrując w nim właściwie nowy twór oparty wyłącznie o kulturę grecką. Znalazło to swój znamienny wyraz w wydanej przez niego *Teologii Nowego Testamentu*, w której nauczaniu Chrystusa poświęcił zaledwie 30 stronic, aby na przeszło 100 stronicach rozwodzić się szeroko nad teologią hellenistycznego chrześcijaństwa [7]. Paweł, zdaniem Bultmanna, nie jest jego twórcą. Włączył się on jedynie w prąd istniejący już przed nim, pogłębił go i uniezależnił całkowicie. Jego *Listy* są teoretycznym uzasadnieniem takiego właśnie stanu rzeczy. W porównaniu z nauką Chrystusa paulinizm jest czymś zupełnie nowym, co oceniać trzeba w oparciu o grecką kulturę i grecki sposób myślenia. Bultmann pogląd taki uzasadnia w swej *Teologii* niemal na dwustu stronicach w sposób, który znany od dawna problemat „Jezus i Paweł" rozwiązuje niemal jednoznacznie.

Jak widzimy, temat „Hellenizm, a Paweł z Tarsu" jest aktualny

---

[6] Kirsopp Lake wydał jedynie pierwszą część komentarza do *Listów* Pawłowych. Por. *The earlier Epistles of St. Paul*, London, 1919.

[7] Por. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testamentes*, Tübingen [3] 1958, 1—34 (Die Verkündigung Jesu); 66—186 (Das Kerygma der hellenistischen Gemeinde); 187—353 (Die Theologie des Paulus).

i dzisiaj, a R. Bultmann, który nawiasem mówiąc po docenturze w Marburgu (1912—1916) cztery lata nauczał we Wrocławiu (1916—1920) zanim znowu nie wrócił do Marburga, umiał mu nadać wymiary pierwszoplanowe w swej interpretacji Nowego Testamentu.

2

BIEG ŻYCIA APOSTOŁA A KULTURA GRECKA

Paweł urodził się w Tarsie. Nie w Jerozolimie ale w Tarsie. Należał zatem do tej licznej rzeszy Żydów rozsianych po niemal wszystkich prowincjach rzymskiego imperium, którą oznaczamy mianem *diaspora* tj. rozproszenie. To jej dziełem było przetłumaczenie ksiąg Starego Testamentu na język grecki już w trzecim wieku przed Chr. i to z konieczności. Żydzi bowiem przebywając z dala od Palestyny, w środowiskach objętych wpływami greckiej kultury, posługiwali się językiem greckim nie tylko w stosunkach z innymi, ale również między sobą, a jak powstanie greckiego przekładu Starego Testamentu wskazuje, nawet w kulcie synagogalnym. Uderzającym jest np., że tak wybitny przedstawiciel diaspory jak Filon z Aleksandrii po hebrajsku w ogóle nie umiał, chociaż do Jerozolimy podróżował, a do świątyni jerozolimskiej odnosił się ze czcią. Tak było w Aleksandrii, a wolno chyba przypuszczać, że i w innych sławnych miastach hellenistycznych nie było inaczej. Tars należał do ich liczby. A grecki geograf Strabon nie wahał się zestawiać go z Atenami i z Aleksandrią utrzymując, że wprzedzał je pod niejednym względem [8].

Młodość Pawła w Tarsie upłynęła zatem pod znakiem oddziaływania na niego wysokiej kultury tego miasta, które dumne było ze swego uniwersytetu i pielęgnowanych tam nauk. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że już ojciec Pawła posiadał obywatelstwo rzymskie, co nie mogło pozostać bez wpływu na wykształcenie syna.

Nie znaczy to, aby w domu rodzinnym nie liczono się z tradycjami religijnymi w tej formie jaką reprezentował tzw. późny judaizm. Toteż gdy Paweł ukończył swą naukę w Tarsie zdecydowano, aby dalsze studia odbywał w Jerozolimie. Było to tym łatwiejsze, że zamężna jego siostra zamieszkiwała w tym mieście, co stwarzało dla Pawła dogodne warunki nauki.

[8] Por. *Geogr.* 14, 5, 13. Znaczenie Tarsu jako ośrodka kultury greckiej na Wschodzie omówił obszernie znany badacz angielski Sir William Ramsay (1851—1939) w *The Cities of St. Paul. Their influence on his life and thought*, London, s. a., 85—244. Późniejsze badania H. Böhliga, *Die Geisteskultur von Tarsos*, Göttingen 1913 oraz C. Toussainta, *L'hellénisme et l'apôtre Paul*, Paris 1921 potwierdziły jedynie i wzbogaciły dokumentację Ramsaya.

Jerozolima była wszakże dla niego wprawdzie ważnym, ale tylko epizodem. Nawet gdyby się zgodzić, że przebywał tam ok. lat dziesięciu, to pozostałe lat 50 (ur. w 8/9 roku — poniósł śmierć w 67 roku) spędził poza granicami Palestyny. I to nie w jakimś zakątkach rzymskiego imperium ale w miastach znanych ze swej kultury, literatury i sztuki. Poza Tarsem, Antiochia nad Orontesem stała się stolicą jego akcji misjonarskiej, a był to przecież najważniejszy ośrodek hellenizmu w tej części Morza Śródziemnego. Inną metropolię, Efez, nawiedzał Paweł niejednokrotnie, a w czasie pierwszego pobytu spędził tam trzy lata (r. 54—57) na pracy ewangelizacyjnej. W Koryncie, ówczesnej stolicy Grecji, spędził niemal dwa lata (52—53) wracając tam i później dla utwierdzenia swej pracy. Tars, Antiochia, Efez, Korynt — to miasta o bogatej historii, cieszące się w starożytności zasłużonym rozgłosem. Każde z nich na swój sposób przyczyniało się do rozwoju kultury greckiej, dumne ze swych osiągnięć na tym polu. Ich uniwersytety ściągały wielu uczonych, w odeonach rozbrzmiewała pieśń grecka, a w teatrach święcili triumfy tragicy ateńscy.

Językiem powszechnie używanym był oczywiście język grecki i to w tej jego formie, która od czasu podbojów Aleksandra Macedońskiego stała się ogólnie obowiązująca. Nie był to dawny język attycki utrwalony w dziełach literatury greckiej z epoki Peryklesa, ale język bardziej dostosowany do masowego oddziaływania na ludy, które znalazły się w zasięgu oddziaływania greckiej kultury. Z czasem nazwano go *kojne dialektos* tj. dialektem powszechnym, jako że przyjęty został powszechnie stając się językiem nie tylko obiegowym ale i literackim. W Antiochii, w Tarsie czy w Koryncie mówiono tym właśnie językiem. I jeśli nawet była to pewnego rodzaju dezintegracja, to okazała się ona jak najbardziej twócza i to na długie lata. Paweł oczywiście posługiwał się również tym językiem w swoim nauczaniu. A jak pozostawione przezeń *Listy* świadczą, władał nim w sposób nieustępujący innym pisarzom hellenistycznym owych czasów.

Dawniej rozprawiano wiele nad tym, czy biblijny język grecki nie stanowił jakiejś odrębnej, nie mieszczącej się w ramach ogólnie znanego języka formy ze względu na liczne semityzmy w leksykonie, w budowie zdań czy też w wyrazie literackim w ogóle. Dziś te dyskusje mamy już poza sobą. Ustalono zgodnie — a jest to w dużej mierze zasługą J. H. Moultona (1863—1917), F. Blassa (1843—1907) i in. — że biblijny język grecki jest w zasadniczej osnowie swojej owym *kojne dialektos* znanym powszechnie w czasach Nowego Testamentu. Nie jest to jakaś gwara ludowa ale język, który w literaturze greckiej różnego typu pozostawił trwałe ślady.

Toteż i *Listy* Pawłowe nie należą do jakiejś *Kleinliteratur*, ale w powszechnej literaturze greckiej mają swoje miejsce. Zbadano dokładnie ich słownik, budowę zdania, styl — jednym słowem formę literacką w ogóle — aby dojść do wniosku, że Apostołowi znane były wszystkie odcienie tego języka. Dzięki czemu zaliczyćby go należało — i to zdaniem tak wybitnego znawcy literatury greckiej jak U. von Wilamowitz-Moellendorf — do klasyków Hellady [9].

3

KORYNT W CZASACH APOSTOŁA

O Koryncie z pierwszego wieku po Chr. wiemy dość wiele dzięki pisarzowi greckiemu Pauzaniaszowi Periegecie (ok. 115—180 po Chr.), który pozostawił szczegółowy przewodnik po Grecji, ze szczególnym uwzględnieniem planu miast i ich znaczniejszych budowli [10]. Wiadomości te potwierdziły a w niejednym i uzupełniły prace archeologiczne Amerykańskiej Szkoły Studiów Klasycznych prowadzone z niewielkimi przerwami od r. 1896. Właśnie w oparciu o ich wyniki Koryntowi z czasów Pawła specjalne dzieło poświęcił niedawno znakomity znawca tego przedmiotu F. J. de Waele [11].

Nie było to już miasto z dawnych wieków walczące o hegemonię nad Grecją ze Spartą i Atenami, śmiało przeciwstawiające się polityce Filipa Macedońskiego i odważające się stawić czoło nawet Rzymianom. Właśnie wojna z Rzymianami doprowadziła je do upadku i doszczętnego niemal zburzenia w roku 146 przed Chr., o czym nie bez melancholii wspominał Cycero: „Zgasło światło całej Grecji" (*Lumen totius Graciae extinctum est*) [12]. Dopiero w sto lat później zajęto się jego odbudową, a uczyniono to tak sprawnie, że w pierwszym wieku po Chr. Korynt był bodajże największym miastem Grecji, stolicą rzymskiej prowincji Achai, ważnym emporium handlowym z dwoma portami, leżącym na szlaku łączącym Rzym z jego wschodnimi prowincjami oraz Grecję północną — z Peloponezem. Wszystko to razem uczyniło z Koryntu miasto-hegemona, którego przewodnictwo uznawano powszechnie. Tędy płynęła pszenica egip-

[9] „Dass dieser Jude (tj. Paweł), dieser Christ griechisch denkt und schreibt, für alle Welt und doch zunächst für die Brüder, die er anredet, dass dieses Griechisch mit gar keiner Schule, gar keinem Vorbilde etwas zu tun hat, sondern unbeholfen in überstürztem Gesprudel direkt aus dem Herzen strömt und doch eben Griechisch ist, kein übersetztes Aramäisch, macht ihn zu einen Klassiker des Hellenismus". Por. *Griechische Literaturgeschichte* 1, 8, w *Die Kultur der Gegenwart*, Leipzig 1905, 157.

[10] Por. T. Sinko, *Literatura grecka* 3, 1: *Literatura grecka za cesarstwa rzymskiego (wiek I—III N. E.)*, Kraków 1951, 459—465.

[11] Por. *Corinthe et Saint Paul (Les hauts lieux de l'histoire)*, Paris 1961.

[12] Por. *Pro lege Manilia*, 5.

ska do spichlerzy Ostii, a bogactwa Azji Mniejszej do Rzymu. Zapewniało to niezwykłe bogactwa miastu ściągając doń zewsząd mieszkańców, których ilość w pierwszym wieku po Chr. określa się na 600.000, w czym dwie trzecie niewolników. Korynt był więc miastem bardzo ludnym jeśli zważyć, że ówczesny Rzym liczył niewiele ponad milion mieszkańców.

Paweł ewangelizował głównie wielkie miasta starożytności. Nic dziwnego zatem, że na Korynt zwrócił specjalną uwagę i poświęcił mu wiele czasu. Ogólnie biorąc Apostoł spędził w Koryncie ok. trzech lat (51—53; 57—58) miał więc czas zapoznać się dokładnie z poziomem religijnego i moralnego życia miasta oraz z jego mieszkańcami. A ci nie stanowili bynajmniej wdzięcznego pola dla jego pracy. Wkrótce po przybyciu doszło do dramatycznego zerwania z synagogą (Dz. Ap. 18, 1—18), tak że kościół koryncki składał się zasadniczo z nawróconych pogan. Nakładało to na Apostoła obowiązek nauczania ich w sposób, który sam właśnie w *Liście do Koryntian* określił słowami: „Dla tych, którzy byli bez Zakonu (tj. dla nie-Żydów), s t a ł e m s i ę, jakbym był bez Zakonu... abym pozyskał tych, którzy byli bez Zakonu" (1 Kor. 9, 21).

Religia Koryntu owych czasów odpowiadała etnicznemu składowi jego mieszkańców. Wszystkie prądy religijne starożytności wraz z tajemnymi kultami Wschodu naznaczyły sobie tu spotkanie. To prawda, że nad wszystkim górował kult Afrodyty, której kapłanki w liczbie tysiąca strzegły świątyni patronki miasta na wysokim Akrokoryncie. Ale był to kult urzędowy i nie odpowiadał tej rzeszy, która napływała tu zewsząd przywożąc ze sobą swoje poglądy i swoich bogów. Toteż w Koryncie religijne prądy Wschodu krzyżowały się z rzymskimi, jako że miasto było przecież kolonią rzymską, co stwarzało okazje do powstawania kultów synkretystycznych, jawnych czy tajemnych, pochodzenia mało-azjatyckiego czy egipskiego (Izyda). Grecka ludność szukała również wyrazu dla swej religijności w tajemnych kultach Demetry czy Dionizosa tak rozpowszechnionych w owych czasach.

Paweł zastał tedy w Koryncie sytuację niezmiernie skomplikowaną, której sprostać mógł tylko ktoś, dla kogo życie wielkiego miasta w starożytności nie miało tajemnic. Celem zyskania tej rzeszy dla Ewangelii należało do niej przemawiać językiem zrozumiałym, posługując się pojęciami jej znanymi. Nie na wiele by się zdało odwoływanie się w tych warunkach tylko do Abrahama czy Mojżesza, należało raczej wykorzystać świat pojęć, terminologię, nawet poglądy, przynajmniej te bardziej znane, ażeby tej rzeszy uprzystępnić prawdę Ewangelii.

I z góry, bez obawy popełnienia błędu możemy przypuszczać, że jeżeli gdzie to w mieście takim jak Korynt Apostoł sięgnął

do arsenału znanych mu pojęć helleńskich, celem zyskania Koryntian dla chrześcijaństwa. Jego *Listy* do mieszkańców tego miasta przypuszczenie takie w pełni potwierdzają.

4

LISTY DO KORYNTIAN A PROBLEM STOSUNKU PAWŁA DO HELLENIZMU

W latach 56—58, w czasie pobytu Apostoła w Efezie i w Macedonii wywiązała się między nim a Koryntianami korespondencja, której sprzyjał dogodny szlak komunikacyjny między Koryntem a Efezem. Powodem jej były zarówno błędy przenikające do chrześcijaństwa w Koryncie, jak i tendencje rozłamowe zagrażające jedności wiary i władzy w tym kościele. Poinformowany o tym, Paweł wysyła w Efezu *Listy* nakłaniające do zgody i jedności i wyjaśniające bliżej dyskutowane przez chrześcijan korynckich zagadnienia. A tych było niemało. Tematyka *Listów do Koryntian* jest rozległa i dotyczy zarówno prawd wiary (Eucharystia, małżeństwo, dary Ducha Świętego, zmartwychwstanie ciał) jak i norm etycznych, spraw kultu oraz stosunku do świata pogańskiego. Apostoł ingeruje w konkretne nadesłane mu przez Koryntian kwestie organizacyjno-duszpasterskie nakłaniając do zgody i odwołując się do pouczeń dawanych w czasie długiego w ich mieście pobytu.

W dzisiejszym kanonie biblijnym widnieją dwa obszerne *Listy do Koryntian*, ale w wyniku żmudnych badań zdołano ustalić, że Apostoł napisał ich przynajmniej cztery. *Per se* nie jest wykluczone czy przypadkiem niektórych z nich (lub ich fragmentów) nie złączono w jedno z Pierwszym, a zwłaszcza z Drugim *Listem* kanonicznym — chociaż krytyce dotychczas nie udało się tego wykazać.

W interpretacji *Listów* skierowanych do najznaczniejszego miasta w Grecji w owym czasie, stolicy Achai, której politycznego znaczenia niepodobna nie doceniać — ważne jest wszystko: język, kompozycja, treść, poglądy, nawet pewne wyrażenia szczególne czy zwroty podyktowane potrzebą przekonania ludzi wychowanych pod przemożnym wpływem greckiej kultury i korzystających ze wszystkich jej zasobów. Jeżeli gdzie to w *Listach* do takiego kościoła, Paweł m u s i a ł dać wyraz swej znajomości świata, z którym nawiązywał dialog, zamierzając pozyskać Koryntian dla Chrystusa. Zbadane pod tym względem *Listy do Koryntian* nie pozostawiają żadnych wątpliwości, że Paweł nie tylko znał, ale i zręcznie korzystał z tej znajomości religijno-moralnych prądów w ówczesnym hellenizmie, które służyć mogły ugruntowaniu chrześcijaństwa na

terenach objętych wpływami greckiej kultury. Dotyczy to ówczesnej filozofii, religii misteryjnych różnego pochodzenia oraz jakiejś formy pre-gnostycyzmu zyskującego coraz więcej zwolenników.

A. W hellenizmie znane były właściwie trzy prądy filozoficzne cieszące się wzięciem zarówno w samej Grecji jak i poza jej granicami: platonizm w tej jego formie, którą spopularyzował Antiochos z Askalonu († 68 przed Chr.), a którą z czasem nazwano Akademią eklektyczną, epikureizm i stoicyzm. W słusznym założeniu, że Paweł otrzymał w Tarsie wykształcenie odpowiadające stanowisku jego ojca i ogólnej kulturze miasta, niepodobna odmówić mu znajomości tych prądów filozoficznych, które naówczas były *en vogue* i należały do programu przeciętnego nawet wykształcenia. Z Platonem jako klasykiem młodzież grecka zapoznawała się w formie wypisów w podręcznikach szkolnych — pod tym względem ustępował on miejsca jedynie Homerowi. A nie trzeba zapominać, że platonizm miał swoją teologię, która urzekła m. in. współczesnego Pawłowi Żyda, Filona Aleksandryjskiego (ok. 30 przed Chr. — 50 po Chr.) jako zawierająca wiele elementów wspólnych ze Starym Testamentem. Epikureizm i stoicyzm natomiast — to prądy nierozdzielnie z hellenizmem związane, odpowiadające zainteresowaniom owych czasów i liczące szerokie rzesze zwolenników [13].

Zarówno z platonizmem jak i ze stoicyzmem Paweł zetknął się już w Tarsie. Przecież to w tym mieście, właśnie w początkach chrześcijaństwa rozwijał ożywioną działalność filozof Nestor, będący reprezentantem platonizmu. Stoicyzm znowu w Tarsie był niejako u siebie w domu. A to nie tylko dlatego, że wsławił go tutaj Atenodor, wybitny myśliciel i nauczyciel Augusta, i to bezpośrednio przed narodzeniem Pawła (Atenodor umarł w r. 8—9 po Chr.), ale również że następcami „drugiego założyciela Stoi" Chryzyppa byli głównie Tarseńczycy: Zenon z Tarsu, Antypater z Tarsu i Archedemos z Tarsu.

Byłoby istotnie rzeczą dziwną, aby cały ten dorobek rodzinnego miasta był Pawłowi nieznany. Inna sprawa czy znalazło to jakiś wyraz w jego pismach. Otóż właśnie *Listy do Koryntian* pozwalają stwierdzić, że związki Apostoła z platonizmem były raczej dosyć luźne. Zaledwie dostrzegalne są w leksykografii („człowiek wewnętrzny" — „człowiek zewnętrzny" 2 Kor. 4, 16), a w treści nieraz wyraźnie przeciwstawne. Fizyczny dualizm Platona był dla Pawła nie do przyjęcia, zastąpił go dualizm moralny zgodnie z pouczeniami Starego Testamentu. Ale zasadnicze przeciwstawienie chrześcijaństwa i platonizmu, nazwanego przez Pawła „mądrością tego świata", wyrażone jest w 1 Kor. 1, 20—23; 2, 6—13, gdzie

---

[13] Por. T. Zieliński, *Religia hellenizmu*, Warszawa 1925.

Chrystus ukrzyżowany nazwany jest „zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan". Tu chrześcijaństwo i platonizm zdążyły w dwu przeciwstawnych kierunkach: „dla filozoficznej wizji... platońskiej — było rzeczą niepojętą, aby Bóg, Istota nieogarniona, mógł zstąpić na ziemię i cierpieć. Było też rzeczą niepojętą, aby ciało ludzkie, to wzgardzone przez mędrców ciało, miało uczestniczyć w przyszłej chwale. Dobrze pamiętamy jaki był finał spotkania Pawła z greckimi filozofami na Areopagu. Słuchacze, wśród których na pewno było wielu platoników, śledzili wywody Pawła z uwagą i sympatią, dopóki mówił on o poszukiwaniu Boga, o Jego transcendencji. Tu myśl Pawła idealnie współbrzmiała z myślą platońską. Kiedy jednak powiedział o zmartwychwstaniu, filozofowie zerwali się ze swoich ław oburzeni" [14].

W daleko większym stopniu niż z platonizmem w *Listach do Koryntian* dostrzegamy koneksje ze stoicyzmem, zwłaszcza w jego formie religijnej, którą ustalił Posydoniusz z Rodosu (135—51 przed Chr.), a przejął Atenodor z Tarsu. Stoicyzm nazwać można filozofią powszechnie przyjętą w owych czasach ze względu na to, że spotkała się ona z żywym oddźwiękiem u Rzymian, gdzie jej reprezentantem stał się Cycero a później Seneka.

Niestety nie przechowały się dzieła Atenodora, ale jedynie oderwane aforyzmy obiegające świat ówczesny. Ale jeżeli weźmiemy pod uwagę wszystkie odgłosy jego poglądów w literaturze greckiej, czy rzymskiej i porównamy je z *Listami do Koryntian*, np. 3, 21—23; 6, 7—8; 18—19; 7. 20. 29—31; 9, 23—27, to usprawiedliwionym chyba wyda się wniosek, że „zbieżności te są zbyt liczne... aby mogły być wyłącznie dziełem przypadku. Wiemy, że zarówno piśmiennictwo jak i ustne nauczanie stoickie pełne było *loci communes*, stałych, ulubionych wyrażeń i fraz, używanych przez różnych nauczycieli. Na podstawie *Listów* Pawłowych można wysunąć więcej niż uzasadnione przypuszczenie, że Paweł nieraz czytał jakieś stoickie traktaty, albo przynajmniej słuchał stoickich wykładów".

A wszystko to nie dlatego jakoby zgadzał się bez zastrzeżeń na twierdzenia stoicyzmu oczywiście nie w zakresie religii, ale nawet zasad moralnego postępowana. Paweł miał własne rozwiązania wielu problematów z tej dziedziny, i w tekstach jego odzywa się nieraz nuta polemiczna w stosunku do stoicyzmu (np. 1 Kor. 4, 8). Rzecz w tym, że Apostoł stoicyzm znał i do jego poglądów nawiązywał, aprobując je lub polemizując z nimi [15]. Chyba na takim tle wyrosło

---

[14] Por. Św. Paweł a platonizm, w *Listach do Koryntian*, 293—308.

[15] Por. Św. Paweł a stoicyzm, tamże, 308—322.

zagadnienie jego rzekomej korespondencji z Seneką, którym uczeni nie przestają się zajmować aż do naszych czasów [16].

B. Koncepcja religii w starożytności znacznie się różniła od dzisiejszej. Nie była to sprawa między bóstwem a człowiekiem, ale raczej między państwem a człowiekiem. Kwestia sumienia w ogóle nie wchodziła w rachubę. Kult należał do rzędu czynności państwowych i był obowiązkiem obywateli. Uchylanie się do niego stanowiło zatem przestępstwo natury państwowej i było karane na drodze administracyjnej. Nic dziwnego, że tak pojęta religia nie zaspokajała człowieka, który szukał innych sposobów osobistego nawiązania kontaktu z bóstwem.

Z takiej tendencji wyrosły religie misteryjne, zapewniające poprzez inicjację szczęśliwą nieśmiertelność dla wtajemniczonych. Zobowiązywały jednocześnie do wypełniania obowiązków moralnych, przestrzegania w życiu pobożności wobec bogów i świadczenia miłosierdzia ludziom, miłosierdzia symbolizowanego przez Greków w obowiązku udzielania gościny nie tylko krewnym i znajomym, ale nawet ludziom obcym i cudzoziemcom. Jednym słowem religie te angażowały sumienie i przekonania swych wyznawców, na których poglądy i postępowanie wpływały decydująco.

W czasach Pawła ilość tych religii była znaczna a wpływ ich sięgał daleko. Stwierdzająca to dokumentacja historyczna jest ponad wszelką wątpliwość miarodajna i byłoby czymś zgoła osobliwym, aby Apostoł nie liczył się z tym stanem rzeczy w swej pracy ewangelizacyjnej. Potwierdza to lektura jego *Listów,* m. in. i do Koryntian, w których niejedno wyrażenie czy metafora jest jawnym nawiązaniem do języka misteriów, niejednokrotnie w celach polemicznych: np. 1 Kor. 2, 7; 10—16; 3, 1—3; 10, 21 i in. To prawda, że Paweł raz tylko posłużył się słowem „misteria" (w liczbie mnogiej) i to w znaczeniu „sakramentów" (1 Kor. 4, 1), natomiast w 23 innych wypadkach zna tylko liczbę pojedynczą: „misterium", i to z wyraźnym podkreśleniem jedynego *mysterium crucis.* Jest w tym jakiś odcień odrębności, a może nawet polemiki przeciw owym mitycznym opowieściom o śmierci bogów i ich zmartwychwstaniu symbolizowanym przez zamierającą i budzącą się do życia naturę w przeszłości — jak pisał T. Zieliński — która nigdy nie była teraźniejszością. Dla Apostoła zmartwychwstanie było faktem historycznym, czymś, co się dokonało niedawno, a to była zupełnie odmienna koncepcja, zawierająca nową treść egzystencjalną: misterium chrześcijańskie wyrasta z faktu historycznego, dokonanego mocą jedynego Boga, który dla zbawienia ludzi postanowił wkroczyć w ludzką historię.

---

[16] Korespondencji tej obszerną monografię poświęcił niedawno J. N. Sevenster, *Paul and Seneca (Supplements to Novum Testamentum, 4)*, Leiden 1961.

Filologiczna analiza języka misteriów helleńskich z jednej strony, a słownik Pawła — z drugiej, wskazuje nie tylko na znajomość języka misteriów, ale i na posługiwanie się nim dla wyjaśnienia chrześcijańskiego *mysterium crucis*. Stoi to w całkowitej zgodzie z dydaktyczną metodą Apostoła. Wykorzystanie doświadczeń religijnych słuchających go Greków, wtajemniczanych w różne misteria obiecujące im szczęśliwość i nieśmiertelność, było dla niego punktem wyjścia i nawiązaniem kontaktu ze słuchaczami. Stawiając im przed oczyma różnice dzielące jego nauczanie od znanych im dotychczas, Paweł mógł już bez lęku podejmować różne wyrażenia, które dobrze były znane ich uszom i drogie ich uczuciom, aby poprzez formułowanie nowej wiary językiem, do którego byli przyzwyczajeni, lepiej trafić do ich umysłów [17].

C. Od wielu lat zarzucono już pogląd reprezentowany m. in. przez A. Harnacka, jakoby gnostycyzm był dziełem sekciarzy chrześcijańskich wyrosłym w II-gim wieku po Chr. Zgodnie z najnowszymi badaniami utrzymuje się dzisiaj powszechnie, że gnoza chrześcijańska była tylko odmianą tej, jaka istniała już w okresie przed-chrześcijańskim, a tylko do niezwykłego nasilenia rozwój jej doszedł w wieku II-gim.

W ten sposób zagadnienie stosunku w ogóle chrześcijaństwa do gnostycyzmu, a Pawła w szczególności stanęło w nowym świetle. Bo przy dzisiejszej znajomości gnostycyzmu, zwłaszcza po odkryciu wielu tekstów gnostyckich zdaje się nie ulegać wątpliwości, że zarówno w pismach Jana Apostoła jak i w *Listach* Pawła znajduje się wiele do gnostycyzmu aluzji, nie wyłączając polemiki przeciwstawiającej się zdecydowanie wszelkiej infiltracji poglądów gnostyckich do chrześcijaństwa. Należałoby jednak zaznaczyć, że nie była to infiltracja hellenizmu w czystej jego formie. Genezy gnostycyzmu szukać by należało raczej na Wschodzie; hellenizm zasymilował jedynie jego elementy, dostosowując go w miarę możliwości do pojęć greckich. Pod tym względem trzeba by przyznać rację W. Boussetowi i R. Reitzensteinowi, których wnioski zaakceptował R. Bultmann, doszukując się w teologii Pawła bezpośrednich wpływów gnostycyzmu [18].

A wpływy te dotyczyły samej koncepcji antropologii i soteriologii Pawłowej. Osnową gnostycyzmu bowiem jest mit, mający na celu wytłumaczenie dualizmu kosmicznego i moralnego istniejącego w świecie. Według tego mitu dzięki dualizmowi kosmicznemu tj. pochodzeniu świata i jego stworzeń od dwóch różnych pierwiastków,

---

[17] Por. Misteria — ich geneza i rola w świecie hellenistycznym; Św. Paweł a religia misteriów, w *Listach do Koryntian*, 322—344.

[18] Por. *Theologie des Neuen Testamentes*, 166—186.

dusza człowieka składa się z cząstek świetlnych uwięzionych w ciele przez wrogie moce. Wybawieniem dla niej jest poznanie *(gnosis)* swego pochodzenia, a przez starania i życie skierowane do wybawienia duszy z okowów ciała zapewnienie sobie powrotu do sfery światła, jako miejsca swego pochodzenia. Schemat taki w różnych wariantach przewija się przez wszystkie systematy gnostyckie. Paweł miał rzekomo zastosować go do chrześcijaństwa wprowadzając osobę Zbawiciela, uświadamiającego ludzi o ich pochodzeniu i celu ich życia. Stąd jego dualistyczna terminologia, której tyle uwagi poświęcił zarówno R. Reitzenstein jak i R. Bultmann.

W *Listach do Koryntian* nie brak potwierdzeń znajomości przez Apostoła wyrażeń mających w gnostycyzmie określone znaczenie: 1 Kor. 1, 21; 2, 7—8; 8, 7; 12, 7—11; 13, 8; 2 Kor. 4, 4; 10, 15; 11, 6 i in. Rzecz w tym, że zawierają one akcenty polemiczne, świadczące nie o uleganiu gnostycyzmowi, ale o walce z nim prowadzonej w sposób zrozumiały dla odbiorców pism Apostoła. Zaznaczyć by przy tym należało, że w zakresie soteriologii chrześcijaństwo natrafiało na zasadniczy sprzeciw gnostycyzmu, dla którego przyjęcie natury ludzkiej, ciała ludzkiego przez Odkupiciela było nie do pomyślenia. Stąd wszystkie systemy gnostyckie uznawały tylko pozorne człowieczeństwo Chrystusa. H. Schlier, tak podkreślający dawniej zależność *Listów do Efezjan* i *do Kolossan* od mitologii gnostyckiej, dzisiaj już w pierwszym *Liście do Koryntian* dostrzega ostrą polemikę Pawła z gnostycyzmem [19], związanym z tym miastem w sposób szczególny, gdzie dojdzie w końcu do narodzin gnozy chrześcijańskiej, której niejako początki pozwala nam dostrzec właśnie korespondencja Apostoła z Koryntem [20].

5

MIĘDZY JEROZOLIMĄ A ATENAMI

W myśl rozważań powyższych coraz bardziej traci na znaczeniu pytanie, czy Paweł ulegał wpływowom hellenizmu? Jeśli się ma na uwadze jego pochodzenie z Tarsu, późniejszy bieg życia spędzonego głównie na terenach objętych wpływem greckiej kultury, no i *last but not least* metodę ewangelizacyjną nawiązującą do wszystkiego, co głoszonej przez niego nauce mogło być w jakimkolwiek stopniu użyteczne — to wszelkie zastanawiania się na temat jego znajomości hellenizmu już *a priori* wydają się bezcelowe. A cóż dopiero jeżeli się weźmie do ręki jego *Listy*, w tym *Listy do Koryntian* z ich

[19] Por. *Die Zeit der Kirche*, w przekładzie francuskim: *Le temps de l'Eglise. Recherches d'exégèse*, Tournai 1961, 219.

[20] Por. Gnostycyzm w Koryncie, w *Listach do Koryntian*, 353—363.

bogatą problematyką i tak ciekawymi ujęciami literackimi, że jest rzeczą zgoła niepodobną zmieścić je w ramy judaistyczne, choćby nawet aleksandryjskiego pochodzenia.

Wymienieni na wstępie niniejszego szkicu autorowie o hellenizmie Pawła pisali tak przesadnie, że musiało się to spotkać z reakcją tych kół, które poza grecką szatą *Listów* Apostoła wyraźnie dostrzegały starotestamentalne wzory, nawet odgłosy dyskusji akademii judaistycznych w Jerozolimie, których Paweł był przecież uczniem. Błąd O. Pfleiderera, W. Heitmüllera, R. Reitzeisteina, W. Bousseta, Kirsoop Lake'a i in. polegał właśnie na niedocenianiu wpływów starotestamentalnych na Apostoła, co A. Schweitzerowi dało łatwą okazję do ich wykazania [21], przez co i słuszne skądinąd poglądy wymienionych autorów stanęły w fałszywym świetle. Dzisiaj chyba wszyscy zgodzą się na to, że Paweł był człowiekiem jednej narodowości, ale dwóch kultur. I nie trzeba nas przekonywać o wpływie np. egzegezy rabinistycznej i jej hermeneutycznych reguł na jego interpretację Starego Testamentu. J. Bonsirven uczynił to zresztą magistralnie [22] dorzucając w innym swoim dziele pt. *L'Evangile de Paul* (Paris 1948) niejeden szczegół dla stwierdzenia zależności Pawła od jerozolimskich prądów judaistycznych jego czasów [23].

Ale jest to jedynie połowa obrazu. W ramach proponowanych przez J. Bonsirvena już nie tylko *Listy do Kolosan* czy *do Efezjan,* ale obydwa *Listy do Koryntian* zmieścić się w żaden sposób nie dadzą. Jest to chyba zresztą zupełnie zrozumiałe, że Paweł inaczej przemawiał do mieszkańców Koryntu niż w Jerozolimie. A że dzięki swemu pochodzeniu i wykształceniu w Tarsie stać go było na sięgnięcie do arsenału pojęć zrozumiałych dla greckich odbiorców jego pism — tego dowodzą m. in. obydwa *Listy do Koryntian.* Tu helleńska kultura Pawła doszła w pełni do głosu, a wyraziło się to bądź to w użyciu rzadkiego słowa greckiego, zręcznie zastosowanej metafory lansowanej przez modne na ówczas greckie szkoły filozoficzne, bądź też przez śmiałe podejmowanie tematyki skupiającej się wokół greckiej *Sophia,* aż do katalogów cnót moralnych włącznie.

Utyskiwał niegdyś A. Schweitzer, że niektórzy egzegeci nie mogą się zdecydować na to, czy Paweł swoje wiadomości dotyczące hellenizmu czerpał wprost ze źródeł helleńskich, czy też za pośrednictwem owej eklektycznej formy, którą reprezentował Filon z Aleksandrii i jego zwolennicy. Na co można by odpowiedzieć, że chociaż

---

[21] Por. *Geschichte der paulinischen Forschung,* Tübingen [2] 1933, 50—58; 141—184.

[22] W dziele pt. *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne,* Paris 1939.

[23] Por. R. De Langhe, *Judaïsme ou hellénisme en rapport avec le Nouveau Testament,* w *L'Attente du Meise,* Paris-Bruges 1954, 154—183.

określenie stosunku Pawła do filonizmu nastręcza wiele trudności, a znane wyrażenie A. Deissmanna o Apostole: *Septuagintajude* — niedwuznacznie wskazywało na źródła inspiracji Pawłowej, to jednak właściwie mówiąc Paweł mógł się doskonale obejść bez tego pośrednictwa. Pochodził przecież z miasta rywalizującego wyraźnie z Aleksandrią przynajmniej w zakresie filozofii, z miasta chlubiącego się swym poziomem kulturalnym właśnie w czasach gdy Paweł wzrastał w jego murach. Zresztą doceniając wysiłki Filona i znaczenie jego rozległej interpretacji Starego Testamentu, w *Listach* Pawłowych nie znajdujemy tego niemal żadnego echa. I łatwiej mi przychodzi wyobrazić sobie Pawła czytającego jakiś traktat Atenodora z Tarsu, niż dzieło Filona niepozostawiające w *Listach* żadnego śladu.

Szczegółowa analiza *Listów do Koryntian* utwierdza w przekonaniu, że wpływ hellenizmu na Apostoła sięgał znacznie dalej niżby na to wskazywały słowa czy figury literackie. Nie o „spór o słowa" chodzi tutaj wszakże. R. Reitzenstein chybił w osiągnięciu zamierzonego celu właśnie dlatego, że ograniczył się wyłącznie do słów. Leksykografia ma w tych zagadnieniach niemałe znaczenie. Ale właśnie *Listy do Koryntian* pouczają nas jak znanym słowom nadać można nową treść, wskazaną naczelną ideą wywodu wnoszącego do przyjętych znaczeń wartości nowe, będące już cechą znamienną nowej religii. Tak właśnie pojmować należy stosunek Pawła do hellenizmu. Apostoł posłużył się nim jedynie dla wyrażenia nowej treści będącej niejednokrotnie stopem różnych elementów. I jeżeli zapytujemy o pochodzenie poszczególnych kamyków tej mozaiki, to nie przesłania to nam bynajmniej jej widoku i właściwej oceny jako dzieła nowego.

W reakcji przeciw przesadnemu podkreślaniu wpływów hellenizmu na Pawła niektórzy autorowie współcześni idą tak daleko, że samo wyrażenie „Paweł z Tarsu" wydaje im się nieodpowiednie, jako zawierające zbyt jednostronną ocenę jego poglądów i ich genezy. Ich zdaniem winno się raczej mówić „Paweł z Jerozolimy" — co byłoby bardziej zgodne z teologią Apostoła na wszystkich etapach jej rozwoju [24]. Czy nie lepiej jednak pozostać przy dawnej nazwie? Odpowiada ona przecież istotnemu stanowi rzeczy. A geograficzne położenie Tarsu symbolizuje do pewnego stopnia i drogi rozwoju myśli Apostoła, których szukać należy gdzieś między Jerozolimą a Atenami.

Ks. Eugeniusz Dąbrowski

[24] Tak zatytułował swoje dzieło współczesny egzegeta holenderski W. C. van Unnik, *Tarsus of Jeruzalem. De stad van Paulus' jeugd*, Amsterdam 1952; w przekł. angielskim pt. *Tarsus or Jerusalem: the city of Paul's youth*, London 1962.

PIET SCHOONENBERG SJ

TO CO LUDZKIE W MOWIE BOŻEJ

„Słowo Boże", „mowa Boża" ... wyrażenia te mają dla nas sens, możemy uchwycić ich znaczenie dzięki naszym doświadczeniom słowa i mowy, dzięki naszym pojęciom wyniesionym z ludzkich stosunków. „Bóg przemawia do nas — Jego słowo wzbogaca nas i daje nam życie" — te zdania nic by nam nie mówiły, gdyby nie istniała analogia między tym, co czyni Bóg, a ludzkim porozumiewaniem się ludzką mową. W tym artykule chcemy przeprowadzić refleksję nad mową Boga rozpoczynając od analizy zjawiska ludzkiej mowy. W mowie Bożej będziemy szukać tego, co analogiczne do naszej mowy.

Już tu na wstępie można zaznaczyć, że analogia oznacza zbieżność, a nie bezwarunkową równoległość: istnieją także różnice między mową Boga a mową ludzką. To, co charakterystyczne dla mowy Bożej jako takiej, wystąpi wyraźniej w innych artykułach zamieszczonych w tym numerze, my zaś tylko ogólnie wskażemy te punkty, w których różnice szczególnie się zaznaczają. W związku z tym jeszcze jedna uwaga wstępna: z tego co dotąd powiedzieliśmy możnaby wywnioskować, że mowa boska i ludzka istnieją obok siebie, jak język francuski i holenderski. W rzeczywistości natomiast mowa boska istnieje wyłącznie w mowie ludzkiej. Dlaczego tak jest i jakie stąd płyną wnioski? Na to pytanie spróbujemy odpowiedzieć, lecz dla uniknięcia nieporozumień podkreślamy ten fakt już na wstępie.

MOWA LUDZKA

TRZY ASPEKTY LUDZKIEJ MOWY

Ten kto mówi wydaje głos. Lecz cały świat wokół nas ma tę zdolność. Charakterystycznym dla mowy ludzkiej jest fakt, że ten głos coś mówi, wyraża, znaczy. Słowo ludzkie stanowi głos k t ó r y j e s t z n a k i e m. Wydawanie głosu jest mową wtedy — i tylko

---

PIET SCHOONENBERG SJ *Het menselijke in Gods spraken*. Odbitka z nru specjalnego „Tijdschrift voor Geestelijk Leven" poświęconego Pismu św. w życiu chrześcijanina. Informacje o autorze w numerze 149 ‚Znaku", gdzie zamieściliśmy jego artykuł na temat ewolucji.

wtedy — gdy ten głos posiada znaczenie. Jest to aż tak istotne, że właściwie wszystko to, co powiemy tu o mówieniu stosuje się również do innych czynności posiadających znaczenie, a więc będących znakami — na przykład do spontanicznych gestów i sygnałów.

Jednak wśród wszystkich tych czynności mowa ma charakter najbardziej intelektualny, wyjaśnia coś — nawet wtedy, gdy jest tylko okrzykiem. Normalna mowa zawsze czegoś dotyczy, jest o c z y m ś. To jest właśnie p i e r w s z y a s p e k t mowy: oznaczanie czegoś, udostępnianie poznaniu. Lecz nie istnieje mowa „w ogóle". To k t o ś mówi, ja mówię. Dlatego poznawalność dzięki mowie jest inna od poznawalności „rzeczy", przedmiotów natury i wytworów kulturowych, które nas otaczają. Natura zawiera wiele dzwięków, lecz nie mówi. Wytwory kultury w sensie ścisłym (a więc w odróżnieniu od wytworów techniki jako takich) są rezultatami czynności znakotwórczych. Możemy powiedzieć, że w książce, obrazie czy dziele muzycznym ktoś przemówił. Jeżeli nadal przemawia — to mamy tu do czynienia z czymś różnym od zwykłej poznawalności i znaczenia przysługującego wszystkim rzeczom. Jeśliby nawet autor już odjął ręce od swego dzieła, jednak to on jest nadal tym, kto przekazuje znaczenie i odbiorcy mają dostęp do niego poprzez dzieło.

Tu chwytamy d r u g i a s p e k t ludzkiej mowy: k t o ś coś mówi, o s o b a komunikuje treść. To znaczy, że mówienie jest czynem mówcy angażującym jego wolność. Rzeczy mówią same przez się, osoba posługuje się słowem — przynajmniej w tej mierze, w jakiej jej mówienie jest czymś naprawdę osobistym. To znaczy, że mówiąc o czymś osoba wyraża coś z siebie, choć ten element może stać na drugim planie. Mówca opowiada nam o tym, jak on sam widzi rzeczywistość, doświadcza jej, rządzi nią lub się jej poddaje. Tłumaczy świat czerpiąc ze s w e g o świata, i tym samym ujawnia nam się jako centrum tego osobistego świata. Ten drugi aspekt mowy ludzkiej jest bardzo doniosły, ponieważ tylko dzięki niemu mówienie jest czymś specyficznie ludzkim. Rzeczy wydane są na ludzki wzrok — my także czasem dzielimy ich los, z własnej winy lub przymuszeni przez innych: wstyd, którego wtedy doznajemy jest protestem osoby. Osoba istnieje w sposób, który sama swobodnie kształtuje, i dlatego też tylko ona sama może dobrowolnie otworzyć się wobec innych. Osoba ma swoją tajemnicę, to co zamknięte, ukryte i chronione w jej wnętrzu — i nikt inny nie ma do tej tajemnicy dostępu, tylko ten przed kim osoba sama zechce swe wnętrze otworzyć. To osobiste otwarcie się, objawienie, zdjęcie zasłony (*re-velatio, apo-kalipsis*) z konieczności zachodzi wtedy, gdy człowiek mówi. Oczywiście nie każde zdanie jest „najbardziej indywidualnym wyrazem najbardziej indywidualnych uczuć", lecz zawsze

gdy mówię o czymś, odsłaniam jednocześnie coś z siebie, choćby tylko zainteresowanie.

Wszystko to już daje nam sporo materiału do refleksji. Lecz byłoby bardzo niezupełne gdybyśmy pominęli choć na chwilę trzeci aspekt mowy: „ktoś mówi o czymś do kogoś". W każdym razie tak jest normalnie. Nawet formy mówienia do siebie zawierają choćby cień poszukiwania słuchacza, albo wręcz są właśnie tym poszukiwaniem. Anna Frank pisała swój dziennik dla „Kitty", a spotkała nas. Samotna „rozmowa duszy ze sobą" nie jest w pełni ludzkim mówieniem. Mówienie jest czymś tak ludzkim, że w samym założeniu jest między-ludzkie, jest wyrazem ludzkiej wspólnoty. Ta wspólnota ludzka realizująca się w mówieniu jest czymś więcej niż przekazywaniem informacji. Dwa roboty mogą sobie wzajemnie przekazywać informacje: jeden nadaje a drugi odbiera, rejestruje, potem przekazuje swoje informacje temu pierwszemu — i nic więcej. Lecz gdy chodzi o ludzi, mamy zawsze do czynienia, obok przekazywania informacji, także z tym odsłanianiem siebie, o którym już wspominaliśmy. Na to objawienie drugi człowiek udziela odpowiedzi, i ta odpowiedź również jest osobista. Nie tylko jego słuch rejestruje informacje, lecz także on sam w swej wolności słucha lub nie słucha, wybiera to co chce przyjąć, daje wiarę usłyszanym słowom lub jej odmawia. Mowa potrzebuje pozytywnej odpowiedzi i żąda jej od tego, do kogo się zwraca. Dlatego mówienie, obok przekazywania wiedzy i objawienia czegoś z osoby mówiącej, jest także wezwaniem drugiego człowieka, prośbą o wstęp lub zaproszeniem — jednym słowem jest zaofiarowaniem wspólnoty. Jeśli wezwanie jest przyjęte, mowa powołuje wspólnotę do istnienia.

Oczywiście pewna wspólnota istniała — musiała istnieć — już wcześniej. Bez niej mówienie byłoby niemożliwe. Nie tylko relacja współczłowieczeństwa lecz i uczestnictwo w tej samej kulturze jest warunkiem porozumienia za pośrednictwem mowy. Lecz opierając się na tej podstawowej wspólnocie mowa tworzy nową wspólnotę. Często z radością jesteśmy świadkami lub uczestnikami narodzin takiej wspólnoty — i często też doświadczamy osamotnienia gdy gdzieś panuje uparte milczenie, gdy inni odmawiają kontaktu z nami. Natomiast gdy nasze odezwanie się jest przyjęte, gdy inni słuchają tego co mówimy i dają temu wiarę, a więc gdy nawiązuje się dialog — osobowa wspólnota zaczyna rosnąć. Może ona rozwinąć się w przyjaźń. Sprawia to słowo, względnie inny znak wymieniony między osobami. Zapożyczając terminu z teologii sakramentów moglibyśmy nazwać słowo skutecznym znakiem ludzkiej wspólnoty — *signum efficax communionis humanae.*

Streszczając nasze dotychczasowe rozważania możemy powiedzieć, że mowa jest wydawaniem głosu, który coś oznacza (pierwszy

aspekt); w którym zarazem osoba odsłania siebie (drugi aspekt), i dzięki temu wchodzi we wspólnotę z inną osobą (trzeci aspekt). Dzięki dwu ostatnim aspektom mowa dzieli wielkość i nędzę ludzkiej egzystencji. Być objawieniem osoby to wielka rola, lecz człowiek może ją skrzywić a nawet przekreślić — mówiąc o byle czym, nadużywając języka, nie angażując się prawdziwie w to co mówi. Słowo może powołać do istnienia wspólnotę osób, może otwierać serca i jednoczyć — lecz jakże jest bezsilne wobec tych, co nie chcą przyjąć wezwania i wspólnoty nawiązać. Poeci doświadczają niewystarczalności języka, kochankowie — ryzyka, że słowa mogą nie być przyjęte; prorocy cierpią z obu tych względów. Bo także mowa Boża poddana jest nędzy naszej mowy — w tym większym stopniu, im bardziej naszą mowę swą wielkością przewyższa.

TRZY WARSTWY MOWY

Zanim jednak zajmiemy się kwestią mowy Bożej, trzeba jeszcze wprowadzić pewien podział w to, co obejmujemy pojęciem mowy ludzkiej. Pomoże nam to lepiej zrozumieć czym jest mowa Boża — już teraz jest dla nas jasne, że bardziej przypomina ona oświadczyny miłości niż naukową rozprawę.

Omówione wyżej trzy aspekty ludzkiej mowy stanowią dobrą podstawę podziału. Występują one w każdej mowie, lecz jeden z nich może wybijać się na pierwszy plan i dominować nad całością, podporządkowując sobie inne elementy. Tak dochodzimy do trójczłonowego podziału ludzkiej mowy, co oczywiście nie wyklucza ani możliwości ani sensowności innych podziałów i podpodziałów.

W pierwszym rodzaju mówienia chodzi przede wszystkim o to, by *coś* było powiedziane. W tym wypadku wszystko jest podporządkowane przekazywaniu informacji. Od informacji dla podróżnych na dworcu po uniwersytecki wykład — wszędzie możemy znaleźć tego typu mówienie. Oczywiście czysto informacyjne i naukowe mówienie (i pisanie) stanowi najbardziej klasyczny przykład tej orientacji; w opisach podróży i innych relacjach wyczuwa się ton bardziej osobisty, autor wyraźniej się w nich wypowiada. Informacja w stanie zupełnie czystym występuje tylko w urzędowym i naukowym porozumiewaniu się — „życie" natomiast przekreśla tę czystość. Główną cechą mówienia informacyjnego jest *rzeczowość*. Dlatego też wystarcza ono tam, gdzie chodzi o sprawy poza-ludzkie. Lecz i sam człowiek w tym, co jest ścisłym przejawem jego osoby, może być przedmiotem tego typu rzeczowych wypowiedzi, np. w obrębie psychologii miłości lub socjologii religii, w ogóle w obrębie nauk o człowieku. Nie należy sądzić, że rzeczowość szkodzi pełni naszej mowy i życia. Mogłaby jej zaszkodzić tylko wtedy, gdyby

odrzucało się wszystkie inne rodzaje mówienia. Nauka i urzędowanie wymagają tej ascezy związanej z rzeczowością — tu jest ona w służbie pełni wyrazu. Rzeczowość sprzyja przedstawianiu wyników w sposób wolny od subiektywizmu — aby tak przedstawione prawdy mogły z powrotem wejść w czyjeś osobiste życie i myślenie.

W drugim typie mówienia dominuje osobiste wypowiadanie się mówcy. Można by je określić jako świadectwo — nie w sensie prawnym (świadczenie należy bowiem do pierwszego typu — informacyjnego) lecz egzystencjalnym. Człowiek wypowiada tu swoje istnienie, radość i — wprost lub pośrednio — swoje dobre samopoczucie lub niedolę. Ten akcent przebija nawet w napozór całkiem rzeczowej rozmowie, nadaje napięcie pozornie obiektywnej epickiej relacji bohaterskiego poematu czy powieści. W czystej postaci takie mówienie stanowi lirykę — choć może się posługiwać czysto rzeczowymi sformułowaniami, jak to często bywa we współczesnej poezji.[1]

Charakterystyczną cechą drugiego typu mówienia (świadectwa) jest jego osobista a nie rzeczowa orientacja. Takie mówienie zmierza ku tajemniczemu, indywidualnemu językowi, subiektywnym odczuciom, narcyzmowi i solipsyzmowi. Lecz tej pokusie człowiek poddaje się tylko wtedy, gdy wyrywa osobę z jej związku z innymi osobami — gdy doświadcza siebie i wyraża to czym jest w oderwaniu od ziemi, kultury i wspólnoty ludzkiej. Wtedy jednak osobistym wypowiedziom brak czegoś istotnego — bo nie prowadzą do międzyosobowego kontaktu. Kiedy dominuje ten właśnie element osobistego kontaktu, pojawia się trzeci typ ludzkiej mowy: przemawianie do kogoś. Tu już wyraźnie mamy do czynienia z zaofiarowaniem wspólnoty — lub z prośbą o dopuszczenie do niej (w czym także zawiera się zaofiarowanie). Ten typ mowy obejmuje wiele różnych form — od pozdrowienia po oświadczyny miłosne. W pozdrowieniu życzy się komuś pokoju (*szalom*), radości (*chaire*) dobrobytu (*salve*), względnie dobrego dnia — czasem okazuje się też troskę o to jak się bliźniemu wiedzie (jak się masz). Tym samym okazuje się więc solidarność i proponuje wspólnotę. Najwyraźniej przejawia się to wszystko w tym tysiącu sposobów, na jakie ludzie mogą sobie powiedzieć „kocham cię" — czyli wypowiedzieć to, co pewien filozof nazwał „słowem nad słowami".[2]

Charakterystyczną cechą tego typu mowy jest jej funkcja międzyosobowego kontaktu, tworzenia wspólnoty osób. Wszelaka mowa

---

[1] Autor powołuje się tu na przykład holenderskiego poety L. Vromana. Niektóre wiersze Vromana przypominają naszego Macedońskiego, *Stara kobieta pierze bieliznę*. (Przyp. tłum).

[2] J. A. J. Peters *Over den oorsprong van het woord*, „Tijdschrift voor Philosophie" 13/1951, 163—208.

zmierza do tego, by ją stworzyć, jak to już stwierdziliśmy zastanawiając się nad trzecim aspektem. Lecz w tym typie mowy to zjawisko występuje wyraźnie i bezpośrednio. Tym samym wezwanie do wspólnoty jest jakby podwójne, gdyż ś w i a d o m e zaofiarowanie wspólnoty głębiej przemawia i usilniej wzywa — jeśli tylko nadmiar świadomości nie pomniejsza autentyczności. Oczywiście zjawisko to jest jeszcze wyraźniejsze, gdy chodzi o odpowiedź tego, do kogo się z propozycją wspólnoty zwracamy.

Skoro wszystkie warunki są zachowane, „sakramentalne" określenie słowa, które tylko co zaproponowaliśmy, najwyraźniej odnosi się i sprawdza właśnie w tym trzecim typie mówienia. W nim słowo jest znakiem, dzięki któremu ludzka wspólnota objawia się i jest dana. Te trzy rodzaje mówienia możemy również nazwać t r z e m a w a r s t w a m i, uszeregowanymi w górę (czy w głąb), odpowiednio do tego, co wyrażają z człowieka.

Dla pierwszego i drugiego typu mowy sprawa jest prosta, jeśli weźmiemy pod uwagę, że w drugim osoba odsłania samą siebie a nie tylko sam świat rzeczy. W trzecim typie mowy pełnię osiąga nie tylko otwarcie siebie wobec innych, lecz i zaangażowanie wobec nich. Tak więc rośnie wielkość i godność mowy wraz z możliwościami nędzy i słabości. Im bardziej ludzkim staje się słowo, tym większe niesie z sobą ryzyko. Może budzić życie lecz może też zostać zabite. Zastanowimy się teraz jak dalece dotyczy to także mowy bożej.

MOWA BOŻA

MOWA BOŻA JAKO OBJAWIENIE

Mowa człowieka różni się od innych jego czynności — choć rozróżnienie to jest względne: także w tworach swojej umiejętności człowiek daje się poznać jako istota rozumna (dlatego paleontolog może na podstawie znalezisk narzędzi wnioskować o obecności człowieka). Z pewnością czynności, przy pomocy których organizujemy wspólnotę, zawsze są mową, wypowiadaniem się i przemawianiem do innych. Jeszcze trudniej przeprowadzić takie rozróżnienie w odniesieniu do Boga. Przede wszystkim możemy tu wykluczyć wszelką niedoskonałość. Mowie bożej nie brakuje więc doskonałości przysługującej czynom — i odwrotnie czyny Boga mają doskonałość mowy. W konsekwencji trudno więc przeprowadzić rozróżnienie gdy chodzi o efekty mowy i czynów. Czyż całe stworzenie, cały świat nie może być nazwany słowem, objawieniem, wypowiedzią Boga? Pismo św. mówi to, co chętnie potwierdzi każdy metafizyk, a mianowicie że Bóg jest poznawalny ze swego stworzenia. (Syr 43,

Mdr 13, 3—5, Rz 1, 19 i nast.) Zwłaszcza psalm 19 zwraca uwagę na ten charakter słowa przysługujący całemu stworzeniu: „Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk jego obwieszcza nieboskłon. Dzień dla dnia opowieść snuje, a noc nocy przekazuje wiadomość. Nie jest to słowo, nie są to mowy, których by dźwięku nie usłyszano: na całą ziemię ich głos się rozchodzi i aż po krańce świata ich mowy". Stosując te wersety do apostołów liturgia czyni rozróżnienie jeszcze trudniejszym.

A jednak teologia stale odróżnia objawienie Boże od reszty stwórczego dzieła Boga. To rozróżnienie zbiega się z rozróżnieniem łaski i natury. Przez objawienie w sensie ścisłym teologia rozumie o b j a w i e n i e n a d p r z y r o d z o n e. Co to znaczy? Sens terminu „nadprzyrodzony" lepiej oddaje określenie „pełen łaski", mniej obciążone skojarzeniami z pewnym określonym wyobrażeniem o świecie. Pełne łaski objawienie Boga jest objawieniem jego pełnego łaski p o s t ę p o w a n i a w o b e c n a s, jego działania udoskonalającego i odkupiającego nasze ludzkie istnienie. To udoskonalenie i odkupienie jest darem, a nie czymś co moglibyśmy sami, naszymi własnymi siłami, sprawić lub uzyskać. Pozostawiamy tu jeszcze na uboczu pytanie, czy ten dar Boży nie wciela się we wzajemnym obdarowywaniu się ludzi. Tymczasem określamy objawienie jako tę mowę Boga, w której ogłasza nam On swoje pełne łaski dzieło zbawienia i jednoczy nas we wspólnotę wierzących, którzy w tym dziele mają udział. Najjaśniej okazuje się to dzieło zbawienia w Jezusie Chrystusie. Dlatego w zasadzie przedmiotem naszego rozważania będzie samoobjawienie Boga w Chrystusie, mowa Boga w Słowie wcielonym.

Jeszcze raz musimy tu przeciwstawić się pewnemu zbyt uproszczonemu rozróżnieniu. Boże dzieło zbawienia nie może być ściśle i adekwatnie oddzielone od Jego pełnego łaski objawienia. Nie jest tak, że Bóg „najpierw" wykonuje dzieło zbawienia a potem daje o nim znać w objawiającej mowie. Raczej chcielibyśmy określić objawiającą mowę Boga jako Jego dzieło zbawienia o tyle, o ile dochodzi ono do głosu w ludzkości, jako wypowiedź, która narasta w historii zbawienia, należy do niej i nadaje jej kierunek.

IMMANENCJA I TRANSCENDENCJA MOWY BOŻEJ

Kiedy Bóg czynnie zwraca się ku nam, nie dzieje się to poza Jego stworzeniem. Może On zwracać się do nas tylko przez rzeczywistość, którą stwarza, a ta rzeczywistość należy do całości Jego stworzenia, jest nią objęta, z niej się wywodzi. Słowo Boże nie stoi o b o k Bożego stworzenia, ani nie spada na to stworzenie z zewnątrz jak piorun czy

meteoryt. Działanie Boże jest uzdalnianiem stworzeń do działania — oczywiście w skład tego stworzenia wchodzi także Syn Boży jako człowiek. Mowa Boża jest podniesieniem stworzenia do godności mowy. Objawienie Boga oznacza, że stworzenie będzie mogło mówić o pełnym łaski zbawieniu, którego Bóg dokonuje. Może to dziać się na wiele sposobów. Bóg może sprawić, że głos zabrzmi z nieba — może tak uporządkować drgania powietrza, że dzięki temu rozlegnie się słowo zrozumiałe dla ludzi. To jest możliwe, jeśli w zaistnieniu ludzkich słów bez ludzkiego mówcy nie zawiera się wewnętrzna sprzeczność. Nie będziemy jednak zajmować się tutaj tą kwestią, podobnie jak nie zamierzamy analizować literackiego rodzaju opowiadań o Bożym głosie z niebios. Najnormalniejszym wydaje się, by Bóg mówił wkładając swoje słowa w usta proroków sprawiając że człowiek przemówi. I to także nie dzieje się poza świadomością i wolnością mówców, bez ich udziału. Tak wracamy do naszego określenia: objawienie jest zbawczym czynem Boga, w tej mierze w jakiej ten czyn w nas dochodzi do głosu.

Dar Boży przejawia się jako wewnętrzne pogłębienie i rozszerzenie człowieka, skierowanie go ku samemu Bogu i ku bliźnim. Ten dar oskarża nas, a zarazem wyzwala ze stanu grzechu i udoskonala dla życia wiecznego. Ten dar, czyli wszystko, co w ten sposób Bóg w nas działa i co nam daje z łaski, a także mocą tejże łaski udzielona odpowiedź człowieka, jego wiara, nadzieja i miłość — wszystko to nie jest nieświadome i nieme, przeciwnie: doświadczamy darów Bożych, wyrażamy je i głosimy współbraciom, aby i oni mieli udział w tych sprawach. To właśnie jest objawienie, słowo Boga w ludzkiej mowie.

Objawienie rozciąga się więc równie szeroko jak historia zbawienia. A historia zbawienia jest powszechna, bo Bóg chce zbawienia wszystkich i wszystkim swoje zbawienie przedkłada. Szczególna historia łaski nie jest czymś osobnym, lecz stanowi właśnie szczytowy punkt powszechnej historii zbawienia. Bóg rozjaśnia przymierze łaski w Izraelu, aby ostatecznie dopełnić go w Chrystusie. Dlatego też objawienie — także pełne łaski, nadprzyrodzone objawienie — ma różne miary pełni. A więc najpierw objawienie kosmiczne — powtórzmy raz jeszcze, że i to objawienie chwytamy w sposób nie wyłącznie naturalny. Także to objawienie znajduje swe wypełnienie w szczególnym objawieniu Starego i Nowego Testamentu — podobnie jak historia zbawienia. Zmieszane z błędami objawienie kosmiczne obecne jest w religijnych tradycjach ludzkości; w Izraelu ulega oczyszczeniu i wypełnia się w Chrystusie, a wreszcie odnajdujemy je także w Jego Kościele.

Wszystko to wskazuje na immanencję mowy Bożej w naszej ludzkiej mowie. Lecz czy Bóg nie przemawia także w sposób

transcendentny? Z pewnością, ale nie poza tą immanencją, a wewnątrz niej. Oczywiście musimy powiedzieć, że Bóg sam przewyższa działanie i obdarzanie, dzięki któremu nam się udziela. Bóg jest większy niż Jego obcowanie z nami. (To znaczy także, że Bóg może się nam zawsze, wciąż na nowo udzielać w coraz większym stopniu, a jednocześnie, że w całej swej pełni nigdy nie będzie mógł do nas należeć: stworzenie nigdy Boga nie ogarnie.) Ilekroć mówimy o Bożym działaniu czy udzielaniu się, już nie mówimy wyłącznie o Bogu, bo my sami jesteśmy w ten proces włączeni, jako ci w stosunku do których i w których Boże działanie się dokonuje. Musimy więc immanencję Boga w nas włączyć w definicję Jego postępowania z nami. A więc nie możemy powiedzieć, że Boże działanie jest większe niż immanencja tego działania w stworzeniu. W zastosowaniu do naszego problemu: mowa Boża nie mówi więcej niż mowa ludzka, poprzez którą się realizuje, słowo Boże nie zawiera nic więcej niż mogą pomieścić słowa ludzkie, w których ono do nas przychodzi. Mowa Boża jest transcendentna lecz wewnątrz słów ludzkich, podnosząc ludzką mowę jako ludzką mowę na coraz większą wysokość i zarazem wciąż ją popogłębiając.

Tę transcendencję-w-immanencji można opisywać z różnych punktów widzenia. Najpierw polega ona na tym, że słowo Boże może coraz bardziej pochłaniać ludzkiego mówcę, może od niego coraz więcej wymagać, może w nim znajdować coraz jaśniejszy kształt. Dobra nowina zbawienia może przez naszą grzeszność być zniesławiona czy zmieszana z błędami, przekazywanie jej może stać się rutyną czy urzędową funkcją nie mającą nic wspólnego z życiem. Lecz temu przeciwstawiają się powołani przez samego Boga prorocy, a ostatecznie i definitywnie Ten, kto sam nazywa się Słowem, Chrystus, sprawia że słowo Boże rozbrzmiewa w całej pełni. Chrystus całkowicie od Ojca pochodzi i najzupełniej jest Mu oddany, a więc sam jest tą niosącą zbawienie obecnością Boga, którą głosi.

Im bardziej słowo Boże bierze w posiadanie słowo ludzkie, tym więcej nadaje mu mocy. Ewangelia Jezusa Chrystusa jest „mocą Bożą ku zbawieniu" (Rz 1, 16). Nie zastępuje ona naszej wolności przyczynowym działaniem samego Boga, bo nawet słowo Boga-człowieka dzieli słabość ludzkiego wezwania i zaproszenia skierowanego do drugiego człowieka. Zaproszenia, które może spotkać się z odmową lub trafić w pustkę. Dlatego Ewangelia ma moc „dla każdego, który ma wiarę" (tamże). Każde orędzie zbawienia ma w sobie siłę pociągającą — a dobra nowina Chrystusowa ma siłę największą, bo wspiera ją Duch otwierający nasze serca na jej spotkanie.

Od strony treści mowa Boża w Chrystusie daje nam „słowa żywota wiecznego" (J 6, 68), słowa które są „duchem i życiem" (J 6, 63) — to znaczy słowa, które oznajmiają człowiekowi Boże zbawienie, głoszą je i tym samym sprawiają, że Bóg wbrew wszelkiemu grzechowi daje nam ocalenie, czyni nas „całymi", A więc „niebo i ziemia przeminą, lecz słowa moje nie przeminą" (Mk 13, 31). Słowo, które dziś odzywa się wewnątrz naszej słabości i ograniczoności, będzie osiągało swoją moc w miarę jak coraz dłużej będzie żyć w nas. Pan, który żyje, i jego Duch nadal podtrzymują Ewangelię.

TRZY WARSTWY MOWY

We wszelkich próbach teologicznego opisu przez analogię bardzo jest ważne, by ludzki punkt wyjścia ściśle był opisany. Na przykład teologiczna cnota wiary ma swój odpowiednik w zawierzeniu ludziom. Wiele szkody przyniósł fakt, że wiarę w Boga przez długi czas określano wychodząc od wiary w nauczyciela czy eksperta z biura informacji. Przyrównywano ją więc do akceptowania „prawd", których ja wprawdzie nie mogę skontrolować, ale ktoś inny całkiem dobrze może. A o ileż słuszniej byłoby zastanawiać się nad wiarą w Boga wychodząc od wiary w tego, kogo kochamy. Przykład ten prowadzi nas bezpośrednio do naszego tematu: wierzenie ma tyleż warstw co mowa, wobec której stanowi ono odpowiedź. Tu pojawia się nasze pytanie: która z opisanych wyżej warstw ludzkiej mowy ma stanowić punkt wyjścia dla rozważań o mowie Bożej? Albo — w świetle tego co powiedzieliśmy o immanencji mowy Bożej — w którą warstwę ludzkiej mowy boskie słowo się wciela? — Nie w warstwę pierwszą. Nie przeczymy, że w mowie Bożej występuje aspekt informacji. Każde mówienie podaje coś do wiadomości, wiara nie jest nieartykułowanym okrzykiem, jeszcze wyraźniej: nie jest nim objawienie, istnieje więc także n a u k a wiary. Ale to wszystko nie jest celem samo w sobie, lecz objęte jest następną warstwą. Wiara jest czymś więcej niż rzeczowym przyjęciem i dzieleniem się informacjami. Teza ta jest prawdziwa tak gdy chodzi o Boga jak i w zastosowaniu do świata. Zaraz to wyjaśnimy.

Słowo Boże nie ma nas pouczać o świecie. Jeśli tego rodzaju informacje w nim znajdujemy, to są one tylko zewnętrzną szatą zbawczego orędzia — pochodzą z ludzkiej wiedzy pisarzy biblijnych czy też Ojców Kościoła i soborów. Te fragmenty wiedzy z zakresu geografii, historii, wiedzy o człowieku i o świecie mogą później okazać się fałszywe — jak wyobrażenie ziemi okrytej kopułą firmamentu. Mogą też okazać się słuszne — jak nie-dualistyczna koncepcja człowieka charakterytyczna dla kultury semickiej. Ale

uznanie ich słuszności nie wynika z objawienia. Tym bardziej Bóg nie udziela nam informacji o sobie — to znaczy nie wyjaśnia nam swojej istoty. Nie o takie wyjaśnienia tu chodzi — bo każde poznanie Boga — także to naturalne poznanie, które jako przesłanka towarzyszy objawieniu — może dokonać się i być przyjęte tylko w jakiejś formie wspólnoty. Chcielibyśmy postawić tezę, że wszystkie objawione nam tajemnice Boga *implicite* zawarte są w Jego zbawczym udzielaniu się nam. Bóg — sam Bóg — okazuje się być jednym w Trójcy, w swoim wcielonym Słowie i wylanym na nas Duchu.

Dla wielu to co powiedzieliśmy będzie samo przez się oczywiste, podczas gdy inni będą w tym widzieć jakąś dowolność i zbytnią swobodę w traktowaniu objawienia i dogmatu. Kryzys porozumienia obejmuje dziś prawie całą myśl katolicką. Lecz być może, to co dla wielu jest oczywistością, może być i przez innych przyjęte jako hipoteza robocza? Uzasadnieniem jej będzie to, co teraz powiemy o słowie Bożym w związku z dwiema pozostałymi warstwami ludzkiej mowy. Mowę Bożą można porównać z drugą warstwą ludzkiej mowy — i tu także, w tej warstwie Boża mowa urzeczywistnia się. Warstwą tą jest świadectwo. Człowiek przeniknięty łaską wyraża siebie, swój byt z łaski i tym samym daje świadectwo o Bogu swego zbawienia. Dawanie świadectwa jest celem wszelkiego występującego w Biblii dziejopisarstwa. Jest ono także celem proroczego słowa o przeszłości i przyszłości, wezwania by żyć zgodnie ze zbawieniem a unikać tego, co się mu sprzeciwia. Teza ta dotyczy objawienia, Pisma i Tradycji. Także tam, gdzie tradycja zostaje sformułowana w dogmatach, nadal jest ona świadectwem — świadectwem broniącym się przed osłabieniem lub zafałszowaniem. W tej walce chrześcijanie świadczą także swoją krwią — będąc w tym wszystkim naśladowcami Chrystusa, Świadka tego, czym Ojciec w Nim jest dla nas; Jezusa Chrystusa „który pod Ponckim Piłatem złożył swe piękne wyznanie" (1 Tim 6, 13), któremu Apokalipsa daje imię „Amen, świadek wierny i prawdziwy" (Ap 3, 14).

Ale to jeszcze nie wszystko. Boża mowa w słowach ludzkich nie tylko jest świadectwem, lecz także powołuje do istnienia wspólnotę, jest czymś sakramentalnym.[3] Człowiek, który świadczy o zbawieniu Bożym, nie tylko wyraża je wobec innych, lecz je oznajmia, głosi je dla nich. Zbawienie jest zaofiarowane, a skoro zostaje z wiarą przyjęte powstaje wspólnota zbawienia. Ludzka mowa zawsze zmierza ku wspólnocie, ten aspekt posiada oczywiście i mowa Boża.

---

[3] Por. E. Schillebeeckx *De sacramentaire structuur van de openbaring*, „Kultuurleven" 19/1952, 795—802.

Wyróżniliśmy już tę warstwę mowy, która wyraźnie i tym samym bardziej nagląco wzywa do wspólnoty i powołuje ją do życia. Mowa Boża także należy do tej warstwy: powołuje ona do istnienia Lud Boży, wspólnotę Kościelną: „cośmy widzieli, o czym słyszeliśmy, to głosimy także wam, abyście wy także byli z nami w łączności. A łączność, jaką mamy, jest łącznością z Ojcem i Synem Jego Jezusem Chrystusem" (1 J 1, 3). Możemy więc powiedzieć, że dla tego, kto wierzy w nią, mowa Boża buduje wspólnotę łaski — i jej także przysługuje charakter sakramentalny.

Tak więc przeprowadziliśmy porównanie między słowem Bożym a dwoma warstwami ludzkiej mowy i umieściliśmy je w nich. Właściwie rozróżnienie między drugą a trzecią warstwą było nieco sztuczne, ponieważ każde autentyczne wyrażanie siebie jest jednocześnie zaofiarowaniem wspólnoty (lub prośbą o dopuszczenie do niej, propozycją wejścia w moją potrzebę, uczestnictwa w niej). Sprawdza się to także, gdy chodzi o słowo Boże — słowo, którego sama obecność zawsze pociąga za sobą wyzwolenie i ukojenie. Lecz zachodzą jednak pewne różnice między dwiema warstwami. Istnieje głoszenie słowa, które jest przede wszystkim dawaniem świadectwa o zbawieniu Bożym w Chrystusie i ogólnym wezwaniem do przyjęcia tego zbawienia. To jest kaznodziejstwo. Jest też głoszenie słowa, które konkretyzuje się w bezpośrednim zaofiarowaniu zbawienia — to błogosławieństwa i sakramentalia, a w całkiem specjalnych uznanych za autentyczne formach — sakramenty. Także najwyższy i najgłębszy Sakrament jest ogłaszaniem śmierci Pana (1 Kor 11, 26). Wiele można by powiedzieć o relacji między kaznodziejstwem a sprawowaniem sakramentów.[4] Tu chcemy tylko zaakcentować, że kazanie zmierza niejako ku kondensacji w sakrament. Można by to tak sformułować: wszelkie głoszenie słowa ze swej istoty tworzy Kościół, lecz w najwyższym stopniu i w sposób najbardziej znamienity czyni to, gdy jest Eucharystią.

TO CO LUDZKIE W MOWIE BOŻEJ

Opisaliśmy najpierw to co specyficznie ludzkie we wszelkiej ludzkiej mowie. Potem mówilśmy o słowie Bożym w ludzkiej mowie, czyli o wcielonym charakterze Bożej mowy. W zasadzie powiedzieliśmy już wszystko, wiele wniosków *implicite* w tym się

[4] Na ten temat por. E. Schillebeeckx: *Sakramente als Organe der Gottbegegnung* w tomie *Fragen der Theologie heute*, Benzinger Verl., Einsiedeln 1957 i inne prace w tymże tomie, zwłaszcza H. Obermanna. tłum. franc. *Catholiques et protestants. Confrontations théologiques.* Ed du Seuil 1963.

zawiera. Na przykład: powiedzieliśmy, że mowa Boża jest zarazem do gruntu ludzka, a więc we wszystkim taka jak my — prócz grzechu. Dotyczy to przecież także samego Chrystusa. Zamierzeniem naszym było rozpocząć rozważania nad teologicznymi pytaniami od zdrowej filozofii ludzkiej mowy. Własne szczególne cechy słowa Bożego uwydatnią się wtedy same przez się. Tak spostrzegliśmy, że słowo Boże tworzy wspólnotę, buduje Kościół. Czyni to na przestrzeni historii — jako takie żyjąc w tradycji. Gdy patrzymy na objawienie od strony człowieka, okazuje się że jest ono p r z e k a z y w a n i e m, tradycją właśnie. Podlega więc prawom ludzkiej tradycji, korzysta ze wszystkich jej środków, pisma i ustnego podania. W tej ostatniej formie rozwija się ono zgodnie z historycznymi przemianami człowieka. Wierność tradycji wymaga więc „przekładania" jej w związku z każdą nową sytuacją. Natomiast objawienie spisane trwa już bez zmiany — *scripta manent*. Dla zachowania ciągłości to, co utrwalone na piśmie będzie więc stale potrzebować interpretacji w oparciu o tradycję ustną. Lecz i *vice versa* — tradycja musi wracać do źródeł, do najwcześniejszych dokumentów, bo potrzebuje konfrontacji z nimi, jeśli nie ma ześlizgnąć się w jednostronność, a więc w fałsz. To jest warunek ciągłego organicznego wzrostu. Taki jest właśnie związek Pisma i Tradycji w Kościele. Jego szczególną cechą jest tylko — a raczej a ż — wspomniane już przewodnictwo Ducha, skonkretyzowane we wspólnej wierze i w swej najściślejszej formie związane z przewodnictwem pasterskiego urzędu.

Słowo przeniesione z dawnej sytuacji w naszą nową sytuację zawsze wymaga e g z e g e z y, tłumaczenia czy (re)interpretacji. Dotyczy to Pisma świętego lecz także i dokumentów tradycji, takich jak orzeczenie Soborów. W każdym wypadku wielkie znaczenie ma rodzaj literacki danego dokumentu. Ogólnie można powiedzieć, że dopiero ostatnie pokolenia dokonują pewnych rozróżnień między dwoma elementami, które dla autorów dawnych dokumentów wiary były nie do odróżnienia, a mianowicie z jednej strony między tym, co możnaby nazwać afirmacją, sensem, posłannictwem wiary — a z drugiej strony środkami, przy pomocy których to posłannictwo wyrażano i sytuacją, w której się to odbywało, możliwościami językowymi, mową obrazową, naukowymi i przednaukowymi przekonaniami na temat człowieka w świecie. Przekonania te często były bezkrytycznie przyjmowane. Do tego dochodzą jeszcze racje polemiczne — określone pytania, na które chciano odpowiedzieć, błędy jakie miały być przezwyciężone. Tego rodzaju rozróżnienia przeprowadzamy dziś oczywiście, gdy chcemy przyswoić naszemu światu myśl Platona. Podobnie postępuje każdy wierzący, egzegeta i teolog — każdy z nich na swoim poziomie — gdy tłu-

maczą na użytek naszych czasów Księgę Rodzaju, Ewangelię Marka, dekrety Soboru Nicejskiego, czy nawet Watykańskiego I, a niedługo i II. Szczególną jest tylko rzeczą, że gdy chodzi o wiarę dzieje się to wewnątrz wspólnoty prowadzonej przez Ducha.

Nieraz już zaznaczaliśmy, że słowo tworzy wspólnotę, a także iż w Kościele, w najpełniejszej sakramentalnej postaci jest ono podtrzymywane, ożywiane i zagwarantowane przez Chrystusa i Ducha. Dorzucimy do tego teraz, że każde słowo potrzebuje odpowiedzi. Odpowiedzią na mowę Bożą jest nasza modlitwa. Skoro Słowo Boże przychodzi do nas w słowie ludzkim, we wspólnocie kościelnej (w każdej z jej wielu postaci: wspólnoty eucharystycznej, soboru, czy przyjacielskiego dialogu), a więc i ja w swej modlitwie znajduję się zawsze wewnątrz ludzkiej wspólnoty. Czyż więc nie przemawiam bezpośrednio do Boga? Ta bezpośredniość między Bogiem a mną nie wyklucza bynajmniej Jego Wcielenia w moich bliźnich, we współludzi, przeciwnie ona je zawiera i zakłada. Moja bezpośredniość z Bogiem realizuje się zawsze „przez Chrystusa", i „we wspólnocie Ducha Świętego", którą jest Kościół. A więc modlić się to mówić Ty do Boga, nie dzięki wewnętrznemu oderwaniu od bliźniego, lecz włączając boskie „Ty" w ludzkie, chrześcijańskie „my".

Piet Schoonenberg SJ

tłum. H. Bortnowska

GERALD VANN

ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ

Mors et vita duello
conflixere mirando:
dux vitae mortuus
regnat vivus —

Wielkanocny hymn *Victimae paschalis* opisuje jak życie i śmierć zwarły się w dziwnym i cudownym pojedynku, zakończonym tak, że „szermierz życia leży martwy, a jednak zwycięsko żyje i panuje" *. Prolog św. Jana stawia nas w sercu tego dramatu (a i cała Czwarta Ewangelia ma układ i formę dramatyczną): Światłość przyszła na świat i zajaśniała w ciemnościach świata; ale świat jej nie przyjął; ciemności jednak nie zdołały nad nią zapanować. Zarazem staje przed nami niezwłocznie ambiwalencja ukryta w sercu tej antytezy: światła i ciemności, życia i śmierci. Przez „świat" mamy niekiedy rozumieć ziemię i to, co ją zamieszkuje, albo specjalnie świat ludzki — bywa też, że słowo to znaczy po prostu „wszyscy", *tout le monde*; ale czasami „ten świat" występuje jako przeciwieństwo świata niebiańskiego, jest królestwem Szatana przeciwstawionym Królestwu Bożemu i obejmuje tych, którzy odpychają światło przekładając nad nie ciemność.

Ciemność jest więc również, w tym kontekście, pojęciem etycznym: tak jak światło i blask chwały objawiają boską obecność i Bóg mieszka w „światłości niedostępnej", tak ciemności są znakiem, a zarazem i mieszkaniem tajemnicy nieprawości; tego, który jest „księciem tego świata", i tych, którzy ulegając mu czynią się uczestnikami „Zła, które jest w świecie". Z drugiej strony, tak jak ze śmierci tryska życie, a grób jest łonem, tak również noc rodzi brzask, z ciemności wyłania się światło — orficki hymn mówi o nocy jako *panton genesis*, narodzinach wszystkiego. Podobnie jak na początku z ciemnych wód chaosu ukształtowana została ziemia, powstało światło i życie, tak wędrówka do życia i pełni wiedzie przez ciemność, ponieważ trudne to jest poszukiwanie, wyprawa połączona z niebezpieczeństwem i walką i grozą i samotnością. Jednakże szarość Wergiliańskiej podróży podziemnej (*ibant obscuri sola*

---

* Rozdział z książki *The Eagle's Word — A presentation of the Gospel according to St. John with an introductory essay* by Gerald Vann OP, New York 1961.

sub nocte per umbram — mroczni wędrowali przez cienie w nieprzebitej nocy...) nie może być wiernym obrazem podróży chrześcijanina, który jako *comes Solis*, towarzysz Słońca, nigdy, nawet w najciemniejszych chwilach nie bywa zupełnie pozbawiony podtrzymującej mocy Słońca.

Choć w Ewangelii noc i ciemność pojawiają się jako fizyczne fakty, okoliczności zdarzeń historycznych — podobnie jak i południe, zenit słonecznego blasku — mogą także oznaczać moralne zło, nienawiść i odrzucenie Światła; — odrzucenie mające źródło w pysznej i zawinionej ślepocie serca, która, jeżeli tak się zakorzeni, że już jej usunąć niepodobna, staje się ostateczną ciemnością piekła. Z drugiej strony mogą one oznaczać mrok będący łonem światła; a w dramatycznej chwili gdy Judasz wychodzi z wieczernika, by zdradzić, zbiegają się razem wszystkie te znaczenia: Judasz wychodzi w „ciemności zewnętrzne" nieodwołalnego wyboru zła... Piotr również zstępuje w mrok zła moralnego, swej własnej zdrady przez wyparcie się Jezusa, ale w ciemności znajduje wody oczyszczającego żalu i pianie kura oznajmia mu świt nowego i większego dnia [1]. A nade wszystko samo Słowo doświadczyło wtedy jak noc na Nie i dla Niego zapada, wzywając do zstąpienia na samo dno ciemności świata — a to zstąpienie jest zarazem Jego ostatecznym i największym „podwyższeniem".

Nowy Testament wypełnia Stary nie przez kontynuację, ale zastępując go nowym porządkiem rzeczy — nowe życie dla nas w miejsce starego: nie prawo już tylko, jakie Mojżesz dał człowiekowi, ale życie w łasce i w prawdzie, przyniesione człowiekowi przez Chrystusa. Woda zamienia się w wino, wzniesioną przez ludzi świątynię zastępuje teandryczne [2] *templum non manufactum;* rytualne oczyszczenie Chrzciciela, który chrzcił „tylko wodą", ustępuje miejsca chrztowi „z wody i z Ducha", który wprowadza rzeczywiście w życie to, co rytuał symbolicznie oznaczał. I jak świat otrzymuje w ten sposób nowy początek [3] i rodzi się na nowo jako nowe stworzenie dzięki drugiemu Adamowi, tak i każdy człowiek chcący

---

[1] Najdawniepsza liturgia chrześcijańska, odprawiana w nocy, kończyła się z pianiem kogutów.

[2] tj. boskie i ludzkie.

[3] Pierwsze słowa Czwartej Ewangelii brzmią tak samo jak słowa *Genesis:* „Na początku..." A można by się dopatrzyć wieloznacznego rezonansu i może pewnej personifikacji w trudnym tekście J 8, 25, gdzie Pan nasz na bezpośrednie pytanie: Kim jesteś? odpowiada *Tèn archèn hoti kai lalo hymin:* JA JESTEM tym, co mówiłem wam od początku; JA JESTEM od początku, jak wam mówiłem; Jak wam mówiłem, jestem Ten, Który jest od początku — ta ostatnia wersja przekładu jest niezbyt odległa od sugestywnej — chociaż wątpliwie oddającej tekst — wersji Wulgaty: *principium qui et loquor vobis.* „Ja, który teraz mówię do was, JA JESTEM źródło wszelkiego życia, wszelkich narodzin".

przynależeć do tego nowego porządku musi narodzić się „na nowo, z góry" przez wiarę w nowego Adama. Ale wiara to nie tylko intelektualny osąd, to osobiste zaangażowanie: dać wiarę Chrystusowi, to oddać Chrystusowi siebie, położyć swą wiarę w Chrystusie, to złożyć siebie i los swój w Jego ręce. A to z kolei znaczy powitać i przyjąć Światło, i posiąść, a raczej dać się posiąść Prawdzie. Każdy człowiek przychodzący na świat otrzymuje dzięki stwórczemu Słowu światło zrozumienia, ale światło wiary otrzymują — przez Słowo zbawcze i tworzące od nowa — tylko ci, którzy Światło przyjmują wraz z jego mocą, przekształcającą ich samych na podobieństwo Światła, tak aby mogli żyć w Świetle.

Zaangażowanie w wiarę jest więc czymś całkowitym. Światło — Prawda — jest bezgraniczne i wszechobejmujące nie tylko w sensie zawierania w sobie wszelkiej prawdy, ale i w sensie objęcia całej osobowości wierzącego. Umysł może przyjąć jakąś częściową prawdę czy światło podczas gdy całokształt osobowości pozostaje w mroku; lecz niepodobna oddając się w pełni Światłu aktem wiary zostać mimo to w ciemności.

Jak widzieliśmy, wiekuisty Logos to przede wszystkim samopoznanie Boga i wyraz tej wiedzy w łonie Bóstwa; dalej Logos wyraża się w tych zewnętrznych wypowiedziach, którymi Bóg objawia siebie stworzeniom — objawia przez „słowa", ale w hebrajskim sensie „słów", obejmującym również i•czyny lub wydarzenia; a to objawienie osiąga szczyt w przyjściu samego Słowa na świat, w Jego człowieczeństwie i słowach wtenczas przez nie wypowiedzianych, uczynkach dokonanych i wydarzeniach Jego życia między nami. Lecz owo posłannictwo obejmuje nie tylko *rhemata*, wypowiedzi, ale *entolai* — nakazy, bo objawienie Boże mieści w sobie objawienie Jego woli, Jego zamiaru, Jego — jak się wyraża św. Paweł — „miłosiernego zamysłu"; stąd też zawiera się w nim i owo „prawo", które przez Chrystusa nie miało być zniesione ale przekształcone i tak doprowadzone do pełni. Mamy nadal — i zobowiązani do tego jesteśmy o wiele mocniej niż kiedyś — wielbić i opiewać prawo jak czynił Psalmista, ale zawsze pamiętając, że treść prawa, to nie tylko „przepisy", ale *testimonia* (jak to wyraża Wulgata w Ps 118): prawo jest światłem i oświeca. Jest to Boże objawienie Jego planów co do człowieka i sposobów postępowania z nim, oraz dróg człowieka do Boga. I dlatego właśnie, że nowe życie, jakie otrzymaliśmy, to nie prawo już tylko, jakie dał ludziom Mojżesz, ale życie w łasce i w prawdzie dane człowiekowi przez Chrystusa — za wszelką cenę musimy wystrzegać się legalizmu, który Pan nasz tak nieustannie zwalczał i z taką mocą potępiał, legalizmu, który w istocie niszczy prawo — bo „litera zabija" — wyrywając prawo z kontekstu zamiarów i celu, oddzielając je od właściwej mu *ratio* —

rozumowej podstawy — innymi słowy odcinając je w ostateczności od Logosu.

Mamy nasze Prawo, naszą *Torah*, to, co Bóg nam nakazał; ale za wszelką cenę musimy się upewnić, że widzimy je takim, jakie jest w rzeczywistości — nasze *Tao*, droga do Życia, i to droga, która sama jest Życiem. *Omnes viae tuae veritas*, mówi nam psalm 118: wszystkie drogi Boże są prawdą; Jego drogi i zamiary w stosunku do nas są dla nas prawem, lecz jednocześnie objawieniem prawdy i stąd źródłem życia dla nas: „Prawo twoje jest prawdą", głosi tenże psalm — nie tylko jest prawdziwe, ale jest „prawdą", a prawda nas „wyzwala", skoro wyprowadza nas poza dziedzinę i moc ciemności w królestwo światła, a żyć w świetle, być synem Słońca, znaczy z kolei żyć nowym życiem, prawdziwym, życiem Bożym, ponieważ jest to posiadanie prawdziwej *gnosis*, danej przez Boga mądrości, polegającej na rozumieniu Boga: gdyż „to jest życie wieczne" — znać w miłości i wielbić „Ciebie, jedynego Boga prawdziwego i tego, któregoś posłał" — Bożego Wysłannika, Mesjasza dla ludzi, Jezusa.

Tak więc gdy Pan nasz mówi, że Prawda nas wyswobodzi, nie mamy tego rozumieć, że wyzwoli nas Mesjasz, którego niekiedy, jakby mimochodem nazywamy też prawdą: to prawda jako taka czyni z nas ludzi wolnych dając nam życie pełne i „nadobfite". Cały cel naszej mrocznej wędrówki, przedmiot naszego poszukiwania w tym doczesnym życiu, to osiągnąć poznanie boskiej, życiodajnej i przemieniającej prawdy, którą stanowi pełne objawienie się nam Boga i jego zamysłu w osobie Słowa wcielonego.

I dlatego właśnie, że Prawda jest sama osobą, a nie tylko stwierdzeniem pojęciowym, wiara jest osobowym zaangażowaniem, a nie tylko intelektualną akceptacją zdań, a życie wieczne to miłujące poznanie Boga i Jego Chrystusa. Ale dojść do poznania prawdy, to dokonać jej odkrycia: poszukiwanie, to z samej definicji wyprawa odkrywcza. Wszyscy czegoś wypatrujemy, szukamy, nieraz po omacku (z tym powszechnym dążeniem kojarzą się słowa Ewangelii: „Czego szukacie?" J 1. 38) [4], i nie wiemy nieraz sami czego poszukujemy, poza tym, że owo coś ma nadać sens naszemu życiu. A więc trzeba się nam naprzód nauczyć, że sens to *logos* — a w osta-

[4] Pytanie Pana naszego i pytanie dwóch uczniów znaczą całkiem po prostu: „O co chodzi? Czego chcecie?" i „Gdzie mieszkasz?" — ale podtekst jest niewątpliwy: dosłowne brzmienie pytania Jezusa: „Czego szukacie?" nasuwa na myśl całą ideę i symbolikę „poszukiwania", wyprawy na odkrycie rzeczywistości; słowa uczniów „gdzie mieszkasz" — ideę „miejsca obecności Bożej", Szechiny — „miejsca gdzie mieszka Chwała", i mieszkania Boga z ludźmi, co sprawi Słowo mające na imię Emmanuel, „Bóg z nami".

tecznym rachunku osobowy Logos; i dlatego mamy z Szymonem Piotrem postawić sobie pytanie: do kogoż innego pójdziemy, skoro tylko Słowo ma słowa dające życie (i nadające sens życiu), jedynie Słowo posiada tajemnicę życia, które trwa wiecznie: to Ono jest celem poszukiwania, a jedyne nieodzowne pytanie dla nas, jak i dla dwóch uczniów Chrzciciela, brzmi: „Nauczycielu, gdzie mieszkasz?"

Stwierdzając, że każdy człowiek musi odkryć prawdę samodzielnie, bynajmniej przez to nie zaprzeczamy, że wiara jest darem Boga i że uczyć się musimy od Boga za pośrednictwem Jego objawiającego Słowa i za pośrednictwem Kościoła, który nam Słowo przekazuje; stwierdzamy tylko, że nie podobna dojść do prawdziwej wiedzy tylko przez papuzie wkuwanie lekcji doktryny, przez płytkie i łatwe spoufalenia się z niezbędnymi, ale z konieczności nieadekwatnymi formułami, które na nasz użytek wyrażają coś z niewyrażalnej Rzeczywistości: nie poznajemy w nich Boga, On nas wiedzie poprzez nie ku Sobie, tak samo jak wiara nie jest wiarą w credo, ale poprzez credo w rzeczywistość, o której credo nam mówi. Każdy człowiek przychodzący na świat musi szukać nauczyciela, który mu ukaże, jak spożytkować „światło zrozumienia" dane człowiekowi z natury. Potrzebuje uczyć się prawdy, ale nigdy jej nie posiądzie, a tym mniej da się posiąść prawdziwie, dopóki we własnym sercu nie znajdzie przeświadczenia, że to, o czym go pouczono, jest prawdziwe — podobnie, jak ktoś wracający do domu rozpoznaje znajomą okolicę, będącą częścią jego samego.

Wiemy, jakie to porywające, odkryć wreszcie rozstrzygnięcie problemu, który długo nas niepokoił i urzekał; znamy zwłaszcza urok odkrycia jakiegoś nowego rysu osobowości, która jest nam droga. Dla tych, co wierzą, każdy odkrywający coś nowego wgląd w Prawdę przynosi obie te radości. Natchnieniem Tomasza z Akwinu w jego trudach była zarówno pasja prawdy, cechująca wszystkich wielkich myślicieli, jak i namiętna miłość Boga cechująca wszystkich świętych, ale te dwie miłości stanowiły w nim całość. W jednej z wersji jego hymnu *Adoro te* mamy nie *Latens Deitas,* ale *Latens veritas* — „ukryta Prawda", a istotą nieba jest dla niego zasadniczo oglądanie Boga, widzenie Go z bliska twarzą w twarz, co jest doskonałą radością i pokojem, bo przynosi rozwiązanie wszelkich problemów, niepokojów i poszukiwań, zarówno jak ostateczne wypełnienie wszelkich pragnień. I zgadza się to z Janową definicją życia wiecznego jako miłującego poznania Boga i Jego Wysłannika — gdy noc ostatecznie ustąpi światłu, które z niej wytrysło i urosło do pełni blasku i świetności w zenicie, gdy wzrok zastąpi ślepotę i osiągnie widzenie doskonałe, gdy dopełni się przeistoczenie człowieka przez światło i będzie on mógł sprostać

Światłu i wpatrywać się w nie, sam będąc światłem. Może patrzeć w Słońce tak jak Orzeł, ponieważ sam jest ogniem.

Słowo to „Światłość prawdziwa". Jan posługuje się dwoma słowami znaczącymi „prawdziwy": *alèthès* — „prawdziwy" jako przeciwieństwo fałszywego czy niezgodnego z faktami — określa twierdzenia lub tych, którzy je wypowiadają; natomiast *alèthinos* znaczy zwykle „rzeczywisty, autentyczny" w przeciwieństwie do tego, co tylko częściowo lub może alegorycznie przedstawia rdzenną rzeczywistość. I tak Chrzciciel był „palącym i jaśniejącym światłem", ale nie światłem prawdziwym. Co więcej „prawdziwe" w tym sensie bywa często przeciwieństwem „dosłownego, literalnego": i tak Pan nasz jest prawdziwą świątynią w przeciwieństwie do świątyni zbudowanej z kamieni, tak samo jak jest prawdziwym światłem świata w odróżnieniu od światła dziennego w dosłownym sensie. A ponieważ wypełniają się w Nim i schodzą z pola ustępując Mu miejsca figury i zapowiedzi starotestamentowe, ewangeliści tak często przypominają nam, jak przez to, czym jest On i co czyni, „wypełniło się Pismo".

Ale Słowo wcielone to nie tylko rzeczywistość odpowiadająca temu, co kiedyś było zapowiedziane: czyni Ono skutecznym to, co zapowiedź tylko oznaczała. (Tak na przykład chrzest Jezusa różni się od chrztu Jana, który chrzcił „tylko wodą"). A ten fakt ma nam uprzytomnić często używane określenie „żywy": Żydzi mówili o „Bogu żywym", podkreślając przez to Bożą aktywność w świecie — tworzenie, podtrzymywanie, poruszanie, kierownictwo: stałe kształtowanie historii ludzkiej. Podobnie Słowo jest chlebem żywym i żywą wodą, zstępuje z nieba i z nieba przynosi prawdziwe życie, które jest życiem wiecznym. Inaczej mówiąc Prawda jest zarazem przedmiotem ludzkiego poszukiwania i mocą, daną człowiekowi, by je podjął: Chrystus jest Prawdą, znać Go to mieć życie wieczne, lecz jest On również Drogą do tej wiedzy.

Na samym początku, gdy rodziło się wszystko, Bóg uczynił firmament, mocną i trwałą kopułę niebieską, by oddzielić wody w górze od wód na dole. Ten obraz aktu stwórczego jako rozcięcia i oddzielenia zawiera pierwsze napomknienie o symbolice miecza i włóczni — miecza, o którym Chrystus powie, że go przyniósł, włóczni, którą On sam został „rozdzielony", tak że woda i krew nadobfitego życia spłynąć mogły z jego boku, aby pchnąć naprzód świat. A obecnie we mszy śmierć ofiarnicza ukazuje nam symboliczne rozdzielenie Ciała od Krwi — oddzielna konsekracja chleba i wina. A późniejsze symboliczne ich złączenie, *commixtio,* które ukazuje powstanie Chrystusa z martwych do chwały nowego życia, to równocześnie wzór i przyczyna naszego włączenia w to życie,

usynowienia, które nie dokonałoby się w nas w pełni bez twórczego ciosu miecza.

Ale i mocna, twarda kopuła także musi zostać przebita, by umożliwić zlanie się wód, małżeństwo nieba z ziemią — bez czego, bez deszczu i śniegu zwilżających ziemię [5] — nic zielonego by nie wyrosło, żadne ziarno ani owoc ziemi. Muszą istnieć „drzwi", by modlitwa i pragnienie ludzkie mogły wznosić się do nieba, a życie i moc niebieska zstępować na ziemię. Dlatego to ludy pierwotne miały wielkie drzewo, lub stawiały wysoki słup czy filar w samym środku swoich świętych miejsc. I dlatego też w Starym Testamencie, gdy przyszedł potop, niszcząc by odnowić, źródła z największej głębokości przełamały zapory, a zarazem otworzyły się śluzy niebios i tak wody z dołu i z góry zlały się w jedno. A kiedy Jakub śnił o drabinie sięgającej nieba, i o aniołach wchodzących i schodzących po niej, gdy sam Pan Bóg nachylał się ze szczytu, budząc się wykrzyknął: „Straszliwe jest to miejsce, to dom Boga i brama niebios".

Mamy wgląd w prawdę tego wszystkiego — w pełnię znaczenia — teraz gdy Prawda ukazała się nam: wiemy dziś, że nie kto inny jak sam Bóg jest naszą drogą do Boga, że otwór w kopule niebios i że brama nieba to Słowo, które samo powiedziało nam: JA JESTEM drzwiami, JA JESTEM drogą, utożsamiło się też z tą rzeczywistością, którą zapowiadała drabina Jakubowa: „Zobaczycie niebo otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego". A echem tych słów są słowa Szczepana, pierwszego chrześcijańskiego męczennika, który wpatrując się w niebo i widząc Chwałę Bożą zawołał: „Oto widzę niebiosa otwarte i Syna Człowieczego stojącego na prawicy Bożej".

Gerald Vann

tłum. hm

[5] „Jak deszcz i śnieg spada z nieba... przepaja i nawądnia ziemię... i sprawia, że daje ona ziarno siewcy i chleb jedzącemu, tak będzie słowo moje" (Iz 55, 10—11).

STEFAN WILKANOWICZ

CHRYSTUS – FAKT, PARADOKS, TAJEMNICA

Napisałem poprzednio *, że tylko chrześcijański typ konstrukcji losu ludzkiego zgadza się z moim pojęciem natury i powołania człowieka. Wyeliminowałem inne religie nie lekceważąc zresztą wartości, które się w nich zawierają. Doszedłem do przekonania, że chrześcijańska postawa poznawcza mi odpowiada. Ale to jeszcze bardzo mało, jeszcze to nie wystarcza dla podjęcia życiowej decyzji. Jeszcze jesteśmy na płaszczyźnie światopoglądów i badamy ich przystawanie do naszych podstawowych przekonań. Tymczasem chrześcijaństwo głosi, że jest religią objawioną, to znaczy, że Bóg sam podał ludziom prawdę o nich i o sobie samym. Ten Bóg urodził się jak każdy człowiek, pracował i nauczał wśród ludzi, umarł dobrowolnie za ich grzechy, poczem zmartwychwstał. Tym, którzy Go będą naśladować, obiecał udział w swoim życiu, jedność z sobą. Przez takie postawienie sprawy chrześcijaństwo różni się zasadniczo od wszystkich innych religii. Jeśli prawdziwe jest chrześcijańskie objawienie, całe zagadnienie przesuwa się na inną płaszczyznę.

Ale czy może być prawdziwe?

Nic a nic nie dziwię się ludziom, którzy to wszystko uważają wprost za nonsens, dla których opowiadania o Bogu, który narodził się z dziewicy, umarł na krzyżu i polecił spożywać chleb i wino jako ciało swoje i krew swoją, są czymś obrażającym ich godność istot rozumnych. Tego się przecież nie da pojąć, to się nie mieści w kategoriach myślenia normalnego, nowoczesnego (czyli ukształtowanego w pewien specyficznie jednostronny sposób) człowieka. Nie dziwię się więc ludziom, którzy nie mogą pojąć jak wykształcony, kulturalny człowiek może wierzyć w to wszystko i desperacko sami usiłują wierzyć, że katolicy wymyślili sobie religię dla celów taktycznych albo że: „Religia jest tworem człowieka i powstała na skutek istniejących w człowieku potrzeb ... Tak więc szuka rekompensaty w reli-

* W nrze 150 „Znaku" — *Spotkanie z chrześcijaństwem.*

gii człowiek niezaangażowany, „nijaki", którego życie jest pozbawione celu, którego praca jest nudna, człowiek niezaangażowany w życie społeczne, kulturalne, zawodowe ..." (B. Suchodolski).

O. Daniélou napisał bardzo trafnie (*Bóg i my*, Wyd. „Znak"), że Żydzi musieli albo uwierzyć w Jezusa albo Go skazać na śmierć. Jezus tak niedwuznacznie określił się jako Bóg, że żadnego innego wyjścia nie było. Mam ochotę powiedzieć, że człowiek współczesny musi przyjąć chrześcijaństwo albo je zwalczać — tak bardzo jest ono sprzeczne z XIX-wiecznym scjentyzmem, który uformował w wielkiej mierze kulturę pierwszej połowy XX wieku. Jeśli wielu ludzi niewierzących tego drugiego nie robi, a nawet odczuwa w stosunku do chrześcijaństwa pewną sympatię, to dzieje się to z jednej strony z powodu sceptycyzmu, a z drugiej dzięki podstawowym, egzystencjalnym wartościom, których jest ono nośnikiem (miłość bliźniego, godność człowieka).

Zanim jednak zaczniemy się zastanawiać nad prawdziwością czy nieprawdziwością twierdzeń Chrystusa, wypada zapytać, czy On rzeczywiście istniał?

Muszę przyznać, że nie stanowiło to dla mnie nigdy poważniejszej trudności. Przerzucenie kilku książek pozwala się zorientować, że dziś ludzie odrzucający w ogóle historyczność Chrystusa należą w świecie nauki do rzadkości. Ale może mimo to należałoby wnikliwie rzecz samemu zbadać? No cóż, chcąc być tu człowiekiem w porządku trzeba by najpierw porządnie postudiować historię i wejść w rozległy gąszcz dzieł i przyczynków, które historyczności Chrystusa poświęcono. Ile by mi to zajęło czasu? Przy wszystkich innych zajęciach może by reszty życia na to nie starczyło. Tu czuje się znowu ograniczoność człowieka i nieubłagane prawo przemijania.

Myślę jednak, że nie muszę rozpoczynać studiów historycznych ani uczyć się wschodnich języków starożytnych. Istnieje bowiem argument, który jest dla mnie wystarczająco silny, aby odrzucić możliwość „wymyślenia" Chrystusa, ani też późniejszego „uzupełnienia" Jego nauki i Jego czynów w taki sposób, aby uczynić Go Bogiem w oczach tych, którzy już Go nie mogli zobaczyć własnymi oczyma. Otóż objawienia chrześcijańskiego nie da się wymyślić. To właśnie, że jest ono tak zadziwiające i trudne do przyjęcia, stanowi argument za jego autentycznością. Nie można sobie wyobrazić, że istniało w czasach Jezusa „zamówienie społeczne" na tego typu religię i wobec tego ją wymyślono. Jeśliby nawet coś takiego mogło mieć miejsce, to musiałaby to być inna religia. Kto, chcąc pozyskać ówczesnych Żydów, mógłby tak zestawić tezy, żeby ich doprowadzić do furii? Kto mógłby głosić się Synem Bożym i Bogiem wśród Żydów, których nieomal racją istnienia była walka o czystość monoteizmu?

Jaki syn cieśli mógłby głosić się Bogiem w środowisku, gdzie poczucie transcendencji Boga było tak silne, że nawet nie wolno było wymawiać Jego imienia? Kto odważyłby się tak przekreślić polityczno-nacjonalistyczną ideologię mesjańską? Mogliby to uczynić tylko umysłowo chorzy lub samobójcy, ale wtedy nie da się zrozumieć, dlaczego cała ta sprawa nie skończyła się w ciągu kilku miesięcy.

Jeśli tak się nie stało, jeśli uczniowie Jezusa głosili nadal Jego naukę, a przede wszystkim głosili Jego samego, to musieli być najgłębiej przekonani o Jego boskości. Musiała to być dla nich oczywistość, bo inaczej nie wytrzymaliby ani prześladowań ani nacisku żydowskiej tradycji ani uroków helleńskiej kultury. Gdyby chrystianizm był filozofią, stworzoną przez ludzi religią, w ogóle jakąś „ideologią" nie mógłby mieć tej siły oporu i rozwoju; jego pierwsi apostołowie byli na ogół ludźmi prostymi. Nie mógłby zresztą być ideologią stworzoną tak naprzekór zarówno Żydom jak i Grekom! Ale był informacją o kilku niezwykłych faktach i to było najważniejsze. Oczywiście rozwijała się później subtelna teologia, filozofia i etyka, zresztą już niektórzy uczniowie byli niepospolitymi myślicielami, a wszystko to dzieje się na tle starej i w dziedzinie religijnej bardzo rozwiniętej kultury żydowskiej. Ale wszystko związane jest z faktem historycznym Boga-Człowieka, wszystko służy do jego objaśnienia, nigdy ideologia nie wysuwa się na pierwszy plan. Ludzie, którzy stykają się z chrześcijanami, ustosunkowują się do faktu, a nie do koncepcji filozoficzno-teologicznych ani nawet do etyki. I dziś nie nazywamy chrześcijanami tych, którzy odrzucają ten podstawowy fakt, choćby byli „lepszymi od nas chrześcijanami", to znaczy choćby żyli w sposób bardziej zgodny z Ewangelią, i choćby nawet lepiej od nas znali Ewangelię. Zresztą ludzie wyznający chrześcijaństwo bez Chrystusa należą raczej do rzadkości. Jeśli się Chrystusa uznaje za Boga nie może być synkretyzmu z chrześcijaństwem. Granice pomiędzy buddyzmem i hinduizmem na przykład są dość płynne, można należeć jednocześnie do jednego i do drugiego nie budząc zdumienia. Podobnie buddyzm miesza się z konfucjonizmem i taoizmem. Natomiast religie, w skład których w jakiś sposób wchodzi chrześcijaństwo, należą do rzadkości. Nie myślę tu o islamie, bo w nim są raczej tylko cienie chrześcijaństwa. Kimbangu, kaodaizm — to chyba wszystko. Przyznam się, że o tej pierwszej prawie nic nie wiem (powstała niedawno w Afryce na bazie tendencji nacjonalistycznych), ta druga zaś to całkiem zwariowana sekta wietnamska, która czci zarówno Chrystusa jak Wiktora Hugo i Churchilla. Poza tym można mówić o jakichś wierzeniach afrykańskich czy południowo-amerykańskich, ale to jest na pograniczu magii.

Podobnie ostro odgranicza się od innych religii mozaizm. Tu mamy bowiem sytuację podobną, oparcie się na fakcie objawienia i przymierza pomiędzy Bogiem a narodem wybranym. Ten fakt stanowi sedno religii żydowskiej i musi działać przeciwko wszelkim synkretyzmom. On zresztą uformował naród, który przetrwał upadek własnej państwowości, dwudziestowiekowe rozproszenie i nawet kryzys samej religii. Dziś warstwy wykształcone Izraela są w większości religijnie obojętne, główne siły ideowo-polityczne mają charakter laicki, ale prawodawstwo i sam charakter państwa jest swoiście religijny. Można nie wierzyć, ale nie można zmienić religii. O. Daniel Rufeisen, bohater żydowski z czasów okupacji, nie mógł uzyskać — jako Żyd — obywatelstwa Izraela, bo jest księdzem katolickim; Żyd z krwi i kości, gorący patriota żydowski, został prawnie uznany za mniejszość narodową, tak jak zamieszkali w Izraelu Arabowie.

Tu warto wspomnieć o islamie, mającym także monolityczny charakter. Ale dzieje się to raczej na innych zasadach. Przynależność do tej religii związana jest najściślej z przynależnością do społeczności w określony sposób zorganizowanej, związana jest z teokratyczną cywilizacją. Jeśli ktoś przestaje być muzułmaninem, to wyłącza się zarazem ze społeczności, przekreśla nawet więzy rodzinne. W wielu krajach arabskich utożsamienie islamu i arabskości jest tak silne, że pewien wykształcony Arab z Algieru, poznawszy na jakimś międzynarodowym zjeździe arabskiego chrześcijanina z Libanu, wykrzyknął: „Jest Pan pierwszym chrześcijańskim muzułmaninem, którego spotykam!" Zapewne dałoby się znaleźć i u nas analogicznie zbitki pojęciowe. Pewna znana mi wieśniaczka spod Warszawy opowiadała po powrocie w 1945 r. z przymusowych robót w Bawarii, „że tam też mieszkają Polacy, tylko że mówią po niemiecku". Niemniej nie jest to to samo, co w wypadku Żydów lub Arabów. Większość Polaków dobrze wie, że Kościół jest katolicki to znaczy powszechny, zaś tylko niektórzy z nich Polskę uważali za Chrystusa narodów.

Chrześcijaństwo jest daleko silniej związane z Chrystusem niż jakakolwiek inna religia ze swoim założycielem. Apostołowie i uczniowie Chrystusa byli przekonani o Jego boskości i Jego samego głosili Żydom i poganom. Czy to wystarczy, abym i ja uwierzył w Boga-Człowieka, a zatem uwierzył także Bogu-Człowiekowi? Nie będę tu nic pisał o samej postaci Chrystusa, o Jego zachowaniu się i słowach. Postać ta ma tak wielki urok, że każdy mu ulega. Nie dorzuciłbym tu nic nowego ani ciekawego. Zresztą przyznam się, że to co o się Jezusie pisze, często Go raczej zasłania a nie pozwala lepiej zrozumieć. Traktaty na temat boskiej i ludzkiej natury w Chrystusie budzą moją nieufność, próby wyjaśnienia tej tajemnicy

wydają się czasem jakby nie na miejscu. A jednak były czasy kiedy rozprawiano o tym na rynkach, a przekupki brały się nawet za czuby! Boecjusz, wracając kiedyś z takiej dysputy i rozmyślając o osobie i naturze Chrystusa sformułował definicję osoby, która weszła w skład podstawowych pojęć personalizmu. Jakie korzyści z tych sporów odniosła teologia? Zapewne pozwoliły one wyeliminować zasadnicze jednostronności w rozumieniu Boga-człowieka, ale chyba niewiele więcej. Bardzo obawiam się ludzi w tej materii wszystkowiedzących.

Dla wielu ludzi do wiary wystarczy lektura Ewangelii, argumentacja historyczna czy filozoficzna jest już zbyteczna. Myślę, że właściwie mają prawo do takiej postawy, wcale nie będą im zarzucał uczuciowości czy łatwowierności. Zdając jednak sprawę z własnych przekonań muszę rzecz ciągnąć dalej i pisać o tym, co dla mnie ma może równie wielkie znaczenie dla weryfikacji mojej własnej wiary.

W ciągu długiej historii Kościoła często natrafialiśmy na ludzi, którzy o istnieniu Boga i boskości Chrystusa byli przekonani tak, jak apostołowie, dla których była ona oczywistością. W stosunku do nich powtarzała się jakgdyby interwencja Boga: ten Bóg, który przemawiał do Abrahama i Mojżesza, i który jako Chrystus rozmawiał z Samarytanką, dał im poznać swoją obecność. Myślę tu o niektórych konwertytach i mistykach. Rozmaite bywają nawrócenia, niekiedy powolne formowanie się poglądów prowadzi do zasadniczej decyzji, niekiedy jakieś wydarzenie ukazuje rzeczy dotąd niezauważone lub rozbija uczuciowe opory. A czasem wiara przychodzi wbrew wszelkiej logice i zamierzeniom człowieka. Najbardziej jaskrawy jest tu przykład św. Pawła: spadł z konia, oślepł i usłyszał przemawiającego do niego Chrystusa, którego uczniów spieszył właśnie prześladować. Niemało jest wypadków, kiedy nawrócenie tak właśnie przebiega, choć zazwyczaj nie w tak spektakularny sposób. Bóg objawia się człowiekowi i wtedy kończy się wszelka dyskusja, wszelkie „za" i „przeciw". Ale czy możemy wierzyć relacjom o takich wydarzeniach? Jest ich niemało i to nie tylko w dawnych wiekach, ale i wśród współczesnych konwertytów, nierzadko wielkich i sławnych osobistości. Po cóż jednak mamy sięgać do wielkich ludzi, zazwyczaj artystów, którzy swoim przeżyciom mimowolnie nadają kształt literacki. Wystarczy sięgnąć do ankiety *Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę* — spora część uczestników uzasadnia swoją wiarę przeżyciami, które mają charakter doznania obecności Boga. Relacje te są całkiem trzeźwe, ich autorzy nie wyglądają na histeryków ani na poszukiwaczy niezwykłości — raczej są to zwyczajni ludzie, dość zaskoczeni przez to, co ich spotkało. W dziejach Kościoła i wśród nas rzeczy te są poniekąd zbyt znane (choć byle komu się o tym nie opowiada), ażeby mogły być wymyślone.

Jeszcze silniejszych i głębszych przeżyć tego rodzaju doznają mistycy. Może to się komuś wydaje dziwne, że mówię o tym tak zwyczajnie i że wogóle poruszam taki temat: z tego co napisałem w pierwszym odcinku moich rozważań *, można by odnieść wrażenie, że mam większe skłonności do fizyki niż do mistyki. To prawda. Odbyłem studia techniczne, potem filozoficzne, otrzaskany jestem trochę z ekonomią i socjologią, ale gdyby to było możliwe, to zaraz bym rozpoczął studiować historię i fizykę (a po tym wszystkim teologia byłaby naprawdę ciekawa). Kiedy myślę o zagadnieniach światopoglądowych, pojęcia fizyczne przychodzą mi od razu na myśl. Ciągnie mnie do tego świata fizyki, astronomii, astrofizyki. No, ale życie tak się układa, że trzeba się zadowolić rzadkim zresztą towarzystwem fizyków, a nie samej fizyki.

Sentyment do tej ostatniej nie odstręcza mnie jednak od mistyki, może nawet przeciwnie, fizyka bowiem bardzo oswaja z niezwykłością, przyzwyczaja do niespodzianek i odzwyczaja od zadufania.

Wróćmy więc do mistyków. Ich relacje odzwierciedlają przede wszystkim bezradność w oddaniu tego, co przeżywają. (Nie mówię tutaj o objawieniach zawierających określony przekaz słowny). Ich bolesna bezsilność budzi zaufanie, jeśli bowiem chcą mówić o prawdziwym Bogu, to wszystkie języki muszą im się wydać drętwe i bezużyteczne. „Bo i któż może opisać to co On pozwala zrozumieć duszom rozmiłowanym, w których mieszka? — pisze św. Jan od Krzyża. I kto ośmieli się wyrazić słowami, to co On im daje odczuć? Kto wreszcie może wyrazić pragnienia, które On w nich wznieca? Na pewno nikt, nawet same te dusze, które to przeżywają. I to jest przyczyna, dla której nie w ścisłych naukowych określeniach, lecz raczej w słowach pełnych przenośni, obrazów i porównań dają nam one poznać nieco ze swych przeżyć i z pełności ducha wylewają głębię tajemnic i misteriów. Jeśli tych podobieństw nie czyta się z prostotą ducha miłości i w znaczeniu im właściwym, wydają się one raczej niedorzecznością, niż istotną prawdą". Jakże jednak wiedzieć, czy nie są to naprawdę niedorzeczności? Jakże mieć pewność czy te przeżycia nie są produktem własnym dusz egzaltowanych lub też zgoła oznakami psychicznych anomalii? Czy nie rodzą się z kompleksów, frustracji i seksualnych dewiacji?

Wątpliwości i krytyki w stosunku do mistyków istniały zawsze. Najbardziej zresztą krytykowano kierunki mistycyzujące, w których przeżycia tego typu są założeniem i poniekąd celem. Już u Platona znajdziemy krytykę orficyzmu, w jego wyrodzonej postaci, w której misteria usuwają w cień cnotę. A potem można długo śledzić dzieje tego nurtu, którego źródeł w naszym kręgu cywilizacyjnym szukać

---

* „Znak" nr 149.

trzeba w kulturze minojskiej, religiach Egiptu czy Bliskiego Wschodu, a w którym mają swoje miejsce i zakon pitagorejski i neoplatonizm i gnostycyzm, a potem plejady sekt ginących i odradzających się w różnych postaciach w ciągu wieków, aż do naszych dni. W tym nurcie dostrzec można bardzo ludzką tęsknotę do wyjścia poza ludzką kondycję, tęsknotę do bóstwa. Według wierzeń orfickich, dusza która przebyła wszystkie oczyszczenia, wydobywa się po śmierci z bolesnego koła żywotów i słyszy wreszcie z ust władców podziemnych błogie słowa: „stałeś się bogiem z człowieka". Apollon delficki w hymnie na cześć zmarłego Plotyna śpiewa: „Byłeś, dajmonie, przedtem człowiekiem, lecz teraz twa dola bliższa jest boskiej!" Ale ten nurt właściwie nas nie interesuje, bo dość trudno weryfikować autentyczność przeżyć mistycznych w sytuacji, gdzie są one założeniem. Zaufanie budzą właśnie wypadki, gdzie nie ma ani śladu takich założeń, gdzie fakt pojawia się niespodzianie, a w każdym razie tam, gdzie nie poszukuje się przeżyć, ale najwyższego Dobra. Takie jest zresztą założenie nauki katolickiej. Wydaje się, że nie brak takich faktów.

Niemniej nie łatwo się uwolnić od podejrzenia histerii. Nie da się zaprzeczyć, że niejeden z nas spotykał się z mistycznymi rewelacjami wywołującymi przemożną chęć ucieczki i niezwłocznego wychylenia kieliszka czystej — dla otrzeźwienia i równowagi. Ale trudno generalizować i wszystkich mistyków uznać za histeryków. Czasami wystarczy próbka stylu, aby dostrzec całą niewłaściwość podobnych przypuszczeń. Weźmy na przykład taką strofę z *Pieśni duchowej* św. Jana od krzyża:

„Mój Umiłowany — góry,
doliny samotne, zalesione,
wyspy osobliwe,
rzeki szumiące,
świst wiatrów miłosnych;

noc spokojna,
bliska wstającego świtania,
muzyka uciszona,
samotność rozśpiewana,
wieczerza, która wzmacnia i rozmiłowuje".

A potem komentarz prozą raczej suchą i pedantyczną, z wyraźnym piętnem scholastycznej szkoły. Nie, to nie jest „mistyk" w potocznym słowa tego znaczeniu.

Trzeba jednak przyznać, że budzi pewien niepokój w opisach przeżyć mistycznych tak częste erotyczne obrazowanie. Ale w gruncie rzeczy dlaczego nas to tak razi? Jeśli się pamięta o przytoczonym

już zdaniu św. Jana od Krzyża („Jeśli tych podobieństw nie czyta się z prostotą ducha miłości i w znaczeniu im właściwym, wydają się one raczej niedorzecznością, niż istotną prawdą"), to wiele się wyjaśnia. Jakimiż obrazami można się posłużyć dla oddania miłości i zjednoczenia? Przecież miłość mężczyzny i kobiety jest, a w każdym razie bywa zjawiskiem o wielkiej sile, intensywnej radości i subtelności. Gdzie znaleźć inną analogię? Także trzeba wziąć pod uwagę dystans kulturalny i konwencję literacką. Dla ludzi, którzy tych obrazów używali, *Pieśń nad Pieśniami,* platoński dialog o miłości i Pawłowy hymn o miłości z *Listu do Koryntian* były tekstami bardzo bliskimi, normalną strawą rozmyślań. Nasza wrażliwość kształtowana jest niestety bardziej przez broszurki o biologii miłości, erotyzm reklamowy i informacje o seksualnych ekscesach. Nic też dziwnego, że na obrazy miłosne reagujemy inaczej, ale trudno o to winić autorów mistycznych.

Skoro zacząłem mówić o sprawach mistyki, nie mogę, niestety, poprzestać na literaturze, ale muszę odwołać się także do bardziej egzystencjalnych doświadczeń. Proszę być spokojnym, nie byłem nigdy porwany nawet do pierwszego nieba. Doświadczenia te miały charakter negatywny to znaczy dotyczyły wypadków mistyki związanej z psychicznymi dewiacjami. Mogłoby się wydawać, że powinno mnie to zrazić raz na zawsze do wszystkiego, co pachnie jakąkolwiek mistyką i irracjonalizmem. Niewątpliwie pozostała niechęć i nieomal wstręt do ludzi, u których wzloty duchowe powodują gadatliwość i wewnętrzny przymus zbawienia świata wbrew jego woli. Doświadczenia te były zresztą bodźcem do rozpoczęcia regularnych studiów filozoficznych i muszę stwierdzić, że studium tomizmu działało na mnie jak orzeźwiający prysznic. Stąd mimo wszystkie ograniczenia i braki, jakie dałoby się w tomiznie lub w jego sposobach uprawiania zauważyć, zasadnicza postawa tomistyczna pozostanie dla mnie najbardziej osobistą wartością.

Ale doświadczenia owe nie odebrały mi szansy dostrzegania prawdziwych możliwości rozwoju życia duchowego. Zapewne zawdzięczam to ludziom, bardziej ludziom niż książkom. Tak się składało, że znałem sporo ludzi, u których czuło się coś głębokiego i bardzo autentycznego, a których zachowanie się nie miało nic wspólnego z gadatliwością i aktywizmem „mistyków". Dosyć trudno o tym pisać, bo nie są to rzeczy dające się mierzyć. Ale bliższe i dłuższe znajomości z wieloma ludźmi, którym na serio na Bogu zależało, pozwoliły na wyrobienie sobie pewnego zmysłu „rozeznawania duchów". I prowadziły do ciekawego spostrzeżenia, że prawdziwy i dobroczynny wpływ na innych — w najgłębiej duchowym sensie — wywierali ani nie najzdolniejsi ani nawet nie najbardziej cnotliwi, to znaczy posiadający wysoką sprawność wykonywania do-

brych uczynków. Ci najważniejsi byli jakoś inni. Nie dawało się ich promieniowania inaczej wytłumaczyć jak tylko tym, że oni w jakiś sposób „Boga oglądają". I stąd rozumiem zarówno św. Tomasza z Akwinu pracowicie studiującego i piszącego traktaty, jak i tego, któremu się wydaje, że to wszystko słoma, co napisał. Bo to nie jest sceptyczne zwątpienie, tylko przeżycie proporcji. Jeśli Bóg pozwolił mu ujrzeć coś bezpośrednio z tego, o czym żmudnie snuł sylogizmy, to nic dziwnego, że wydały mu się one mało warte.

Lubię i cenię sceptycyzm, jeśli płynie on z troski o rzetelność, z obawy przed mydleniem oczu sobie i innym. Ale nie ma on sensu jeśli nie towarzyszy mu poczucie proporcji, pewna wewnętrzna skala, która nie pozwala mierzyć wszystkiego własną miarą, często własną płaskością i bezmyślnością. Rozpiętość między stopniami ludzkiego poznawania i przeżywania jest conajmniej taka, jak między uczniakiem wkuwającym prawo Archimedesa a Einsteinem rozmyślającym o ogólnej teorii względności. Jeśli o tym wiem, nie mam powodów odrzucać opisów niezwykłych nawet przeżyć, skoro w swoim doświadczeniu odnajduję z nimi pewne analogie, choćby rozpiętość pomiędzy tymi przeżyciami a moimi własnymi była bardzo duża. Widzę te analogie u siebie, znajduję je m. in. w lekturze odpowiedzi na ankietę „Wierzę, wątpię, odchodzę". Nie chodzi tu o wielkie rzeczy, to może być nawet jednak jedyny prawdziwy akt religijny, kiedy się w wewnętrznym uciszeniu oddaje siebie i wszystko Bogu mając dojmujące spokojne przekonanie, że się dotyka istoty rzeczy i że się jest na właściwej drodze. To jest zaczątek kontemplacji. Taka chwila może być punktem oparcia dla całego życia.

O jednej rzeczy muszę jeszcze napisać. Ona ukazuje pełny wymiar dramatyczności chrześcijaństwa i jego tajemnicę — jedno i drugie prawie przekraczające odporność psychiczną człowieka. Chodzi mi o stosunek do zła i cierpienia. Ono przecież jest tak przeciwne naturze człowieka (tej, która pcha go do przekraczania siebie), ono jest motorem buntu przeciwko Bogu i przeciwko losowi człowieka, ono jest czymś, co należy odrzucić i przezwyciężyć! Dlaczego Bóg dopuścił cierpienie? Nie ma na to pytanie odpowiedzi, wyjaśnienie, że jest ono konsekwencją wolnej woli daje odpowiedź tylko częściową, bo zwierzęta wolnej woli nie mają, a cierpią — to widać. Przypatrzmy się jednak w jaki sposób Bóg przezwycięża zło i cierpienie: wciela się w człowieka aby cierpieć. A wielcy mistycy jednocześnie wyrywają się do Boga, wiecznej szczęśliwości, i jednocześnie chcą cierpieć. Czyżby popadli w jakąś perwersję? Nie, oni chcą szczęścia i już nawet są szczęśliwi, ale są gotowi cierpieć z miłości dla Boga, jeśli On w ten sposób chce im i przez nich innym pomóc w realizacji ich ludzkiego powołania.

Niełatwo przyjąć taką metodę. Ma się wielką ochotę uciec w konwencjonalne, burżujskie chrześcijaństwo tzn. zachowywać pewne formy, uznawać pewne normy i traktować Kościół jak towarzystwo ubezpieczeniowe. Ale dobrze wiadomo, że to tylko ucieczka i chowanie głowy w piasek. Jeśli się podejmuje wyzwanie losu ludzkiego trzeba uznać jego konstrukcję, czyli uznać cierpienie za praktyczną konieczność, zgodzić się z nim i umieć nadać mu sens. Cierpienie z miłości najradykalniej przezwycięża kondycję ludzką, jest szczytem człowieczeństwa. Im mniej mnie na to stać tym mocniej czuję, że to jest prawda.

A jednocześnie przeżywam świadomość przygodności, przejściowości świata i jego odniesienie do Rzeczywistości Podstawowej. Jeśli się bowiem uzna świat taki jaki jest za tę podstawową rzeczywistość, wpada się w absurd i rozpacz, bo stan zła i cierpienia trzeba uznać za stan normalny, stały i nieuchronny, zaś człowieka za byt sprzeczny w sobie, którego naturą jest niemożność realizacji swojego pędu do dobra, piękna, świętości — czyli niemożność realizacji swojej natury.

Stefan Wilkanowicz

ANNA MORAWSKA

„ŚWIECKI KATOLICYZM"?

III – POJEDNANIE Z KULTURĄ ŚWIECKĄ

Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym określana jest nierzadko jako ostateczne zaakceptowanie przez katolicyzm długiego procesu „mutacji świadomości", którą było formowanie się ducha laickiego. Warto więc przypomnieć główne etapy tego procesu.

IDEAŁ CZŁOWIEKA

Za narodziny kultury laickiej przyjmuje się nieraz koniec Średniowiecza, kiedy to zaczęto zdawać sobie sprawę, że cywilizacja chrześcijańska nie musi być koniecznie cywilizacją klerykalną i kiedy wybuchało na tym tle tyle sporów i buntów. Renesans przyniósł ideał „pełni człowieczeństwa", fascynację możliwościami człowieka w tym co w nim świeckie, ziemskie. Jednocześnie zmieniały się gwałtownie wymiary wizji świata obecnej w ludzkiej wyobraźni. Odkrycie Ameryki, zwrot kopernikański, cofnięcie się początku historii ludzkiej poza czas biblijny, w nieprzeniknione mrok dziejów, wszystko to sprawiało, że stopniowo wielkość ludzka przestawała być odczuwana statycznie. Człowiek nie był już środkiem świata, a był wielki o tyle, o ile mógł być ruchliwy, ciałem i umysłem, o ile mógł świat poznawać, „mierzyć go". Stawał się więc powoli właśnie „miarą" rzeczy, zanim jeszcze to pomyślał.

Stawał się też powoli miarą siebie: sumienie indywidualne, pasowane z takim naciskiem w Konstytucji do godności prawa boskiego w sercu, lub stwórczego, oświecającego Logosu, zaczynało afirmować się zwykle w walce z tradycyjną pedagogiką chrześcijańską. Jednym z wyrazów tej nowszej ludzkiej samoświadomości była Reformacja.

Z czasem „poznać" zaczęło oczywiście znaczyć — zmienić, przystosować do swoich potrzeb tutaj i teraz. Mutacja laicka była w najgłębszym sensie „defatalizacją losu", jak pisał Proudhon, była desakralizacją *status quo*. To, co uważano dawniej za porządek boski lub boski dopust zaczynało w coraz szerszej mierze być traktowane jako całkiem nieświęta materia do przerobienia, tak by ziemskie życie było lepsze dla człowieka. Prawdziwy układ odnie-

sienia większości ocen i zabiegów ludzkich, „tego co dziewięć dziesiątych ludzi robi przez dziewięć dziesiątych życia", zmienił się więc faktycznie zanim jeszcze ktokolwiek zaczął głosić laickość jako wzór osobowości. Zmienił się z chwilą, gdy świat zaczął okazywać się zmienny i możliwy do zmieniania, a więc tym samym nie całe już dobro było dane tylko „z góry", lub tylko obiecane na potem, lecz coraz większa jego część zaczynała być osiągalna i wykonalna na własną rękę, teraz, na ziemi.

Człowiek zaczął więc „współ-stwarzać" świat już na długo zanim tak właśnie to nazwał. Miał to zaś tak zacząć nazywać najpierw w sporze z Kościołem i niejako „w konkurencji" z ukazywanym przez Kościół Bogiem, i ta jego myśl, ta nowa samoświadomość, wydawała się przez czas bardzo długi nieprzezwyciężalnie wprost anty-chrześcijańska. Trzeba mieć w pamięci cały ten bieg rzeczy, by docenić jak znamiennym, jak naprawdę „epokowym", zamykającym pewną epokę w chrześcijaństwie, zdarzeniem jest Konstytucja.

Z czasem aktywne, przetwarzające podejście do świata zaczęło uświadamiać człowiekowi coraz jaśniej jakieś nowe z tym światem więzy. Nie był to już jednak tym razem wspólny stan upadku, alians z którego należało usiłować się wyzwolić, czy bodaj cieszyć się nadzieją na wyzwolenie po śmierci. Nowe braterstwo ze światem, poczucie ludzkiej „świeckości" jest raczej poczuciem głębokiego partnerstwa: dialektyki uwarunkowań, które działają na nas od strony całego środowiska i tych, które nawzajem my temu środowisku nadajemy. Dialektyka ta bywa nieraz tragiczna dla jednostki, która może tu być „przegrana": bierna czy też bezbronna wobec uwarunkowań z zewnątrz. Może także być tragiczna dla środowiska, które jednostka warunkuje źle. Ale przez to samo nawet, ludzkie partnerstwo ze światem jest niezwykle głębokie, jest związkiem na dobre i na złe, jak więzy krwi, jak ślub. Przyrodoznawstwo, socjologia, historia wreszcie, to dyscypliny, które kształtowały stopniowo taką właśnie samoświadomość człowieka. Jego ideał osobowości zaczął zbliżać się do obrazu świadomie już świeckiego i lojalnego wobec tej świeckości „kompozytora uwarunkowań".

„W panowaniu nad światem", o którym tyle się mówi, było więc coraz więcej czegoś co przypomina przyjaźń. Kult faktu i interakcji z faktem już od dawna jest czymś znacznie więcej niż techniką. Nabiera podtekstów emocjonalnych, czasem niemal mistycznych. Poczucie „świeckości" nie jest więc może wcale tak dalekie od religii, jak by się mogło na pierwszy rzut oka zdawać, nie jest w każdym razie niespójne z jej intuicją immanentyzmu, czy „Logosu" w świecie. Jest jednak niewątpliwie na linii myślenia czy

odczuwania, która odchyla się, odchodzi coraz dalej od bardziej tradycyjnych prezentacji chrześcijaństwa. Prezentacje te zaś zaczęły kostnieć, odbudowywać się niejako w swych starych formach już od chwili pierwszego starcia z pierwszymi przejawami „ducha laickiego". Rozbieżność więc, przez długi czas, powiększała się tylko.

Wskutek takiego przebiegu spraw, Kościół, w czasie długiego procesu „mutacji świadomości", przedstawiał się jak miasto otoczone murami. Kanonik Moeller, w swym referacie w Genewie, opisywał to bardzo celnie, mówiąc, że „cień murów obejmował wprawdzie orbitę bardzo szeroką, ale ślizgał się na niej tylko po powierzchni rzeczywistości". Od dłuższego już czasu wprawdzie odbywał się wewnątrz twierdzy proces analogiczny do przemian zachodzących za murami, ale dopiero encykliki Jana XXIII i *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym* były wyłomem czytelnym całkiem już jasno i zdecydowanym. Były pojednaniem z kulturą laicką, w jakiejś mierze nawet przejściem na jej stronę. Laicki ideał człowieka, odchodzący, jak się zdawało, przez kilkaset lat coraz dalej i dalej od kościelnego ideału, został w uroczystym dokumencie najwyższych władz Kościoła rzymsko-katolickiego uznany i zaakceptowany.

Podstawowa dla antropologii Schematu XIII idea, że człowiek, każdy człowiek, jest stworzony na obraz Boga, wykładana jest w samym tekście na kilka sposobów, co podkreślają nieraz teologowie, rozważając, który wykład jest najwłaściwszy. Zwraca się też często uwagę na to, że układem odniesienia dla ideału człowieka, dla owej „godnej osoby ludzkiej", o której tyle jest mowy, jest raz Biblia (bardziej w części I i w rozdziale 1 części II) a raz prawo naturalne (głównie w części II). Jest to zresztą zrozumiałe, gdyż nad tekstem pracowali i redaktorzy *Pacem in terris* — encykliki prawa naturalnego, i bibliści. Nie to jednak jest w tej chwili najistotniejsze. Najistotniejsze jest to, że ów człowiek na obraz Boga nosi wszystkie cechy wymienione tu jako kolejne etapy „mutacji świadomości", wszystkie cechy „ideału laickiego".

Jest to człowiek samodzielny w swej autonomicznej (a już nie klerykalnej) kulturze świeckiej, człowiek obdarzony przez Stwórcę wolnością sumienia, o którą nawet winien walczyć, człowiek, którego laicka postawa krytyczna i poznawcza jest nie tylko nieograniczona żadnymi zakazami, lecz nawet na swój sposób „święta" i nieraz „pomocna Kościołowi". Jest to człowiek, który chce i może zmieniać świat, i to dzieło interwencji w zastany porządek rzeczy, komponowania uwarunkowań, ma nawet rangę boską: „współ-stwarzania". Jest to wreszcie człowiek *par excellence* świecki. Konstytucja, zwracając się do ludzi dobrej woli, mówi i do wierzących

i do niewierzących o ich działaniach ziemskich, doczesnych. I dla jednych więc i dla drugich przyjmuje, że działania tego typu mają walor religijny nie przez to, że ich układem odniesienia jest jakaś strefa zaziemska, tylko przez to, że zmierzając ku pełniejszemu człowieczeństwu, realniejszej jedności tu, na ziemi, są uzgodnione z nurtem boskim i twórczym, z nurtem Królestwa.

Konstytucja akceptuje wreszcie laicki *ethos* nawet w swej formie i nawet w swej zasadniczej kierunkowej etycznej. Podkreśla się nieraz jej podejście fenomenologiczne, jej wychodzenie od faktów, jej szacunek dla ich dialektyki, łącznie z uwarunkowaniami samego Kościoła. Dialektycznie, fenomenologicznie jest ujęty także sam postulowany kierunek dążeń świeckich: pełne człowieczeństwo. Bazą etyczną takiej otwartej drogi jest fakt stwierdzalny, biologiczny: solidarność ludzka, jedność gatunku, którą trzeba coraz konsekwentniej realizować. Jej etyczną oś tworzy fundamentalna dialektyka losu istot świadomych: zgoda na życie i wierność życiu wbrew temu, że w perspektywie indywidualnej jest ono tragiczne, jest zawsze klęską. Taka kierunkowa, stanowiąca jak się zdaje głęboką treść tak zwanej „etyki laickiej", wyłania się w Konstytucji zarówno z refleksji biblijnej, o Chrystusie jako o człowieku doskonałym i zarazem „cierpiącym słudze", jak z refleksji wychodzącej od prawa naturalnego, i zawierającej, *implicite*, fundamentalne, pierwotne rzec można zaufanie do świeckiego biegu rzeczy, do jego głębokiej, „świętej" słuszności.

To jest więc chyba jedna więcej „rewolucja" Schematu XIII. Laicki ideał, wraz z jego lojalnością wobec ziemi i wobec człowieczeństwa, z jego „żarliwą" rzec można świeckością, został nie tylko przyjęty lecz rozpoznany jako zasadniczo dobry i w swej genezie chrześcijański. Cały tekst Konstytucji jest jedyną wielką i wieloraką argumentacją, mającą na celu wykazanie, że Kościół nie tylko takiemu ideałowi sprzyja, ale jest nawet zdolny go umacniać, pogłębiać i do niego wychowywać. Jeszcze na czwartej sesji niektórzy biskupi krytykowali nawet pewną, nadmierną ich zdanie, skwapliwość w sympatii dla „ducha czasu". Mówi się też czasem, że tekst w całości jest zbyt pragmatyczny a zarazem zbyt ogólnikowy, przez co optymizm jego bywa „za łatwy". Wysuwany też bywa bardziej już teologiczny zarzut o nadmierny optymizm eschatologiczny.

Tak czy inaczej, zwrot jest już faktem dokonanym. Założenie, przyjęte i w Konstytucji i w dokumentach Rady Kościołów, że „wszyscy ludzie są związani z Chrystusem i dlatego Kościół może mówić do wszystkich" musiało w naszej konkretnej, historycznej chwili, oznaczać rewizję ocen ideału laickiego, a mówiąc szerzej — akceptację kultury laickiej i więzi chrześcijaństwa z tą kulturą.

A myśl taka, raz rzucona, nie może pozostać bez konsekwencji. Już w latach opracowywania Schematu XIII i po promulgowaniu Konstytucji, refleksja katolicka poszła też bardzo daleko w kierunku chrześcijańskiej waloryzacji laickiej strefy życia i właściwych jej sposobów myślenia. Cały ten ruch właśnie obejmuje się czasem dosyć ogólnikowym mianem „świeckiego chrześcijaństwa".

Oto na przykład próbka refleksji, która daje pewne pojęcie o tym, jakiego rodzaju perspektywy otwiera wyakcentowanie idei, że człowie, każdy człowiek jako taki — jest na obraz Boga:

„Kiedy credo nasze proklamuje tajemnicę Wcielenia, *homo factus est*, słowo *homo* nie oznacza jakiejś wyselekcjonowanej klasy, rasy, religii czy stanu, tylko to co żyje życiem ludzkim: gatunek Człowiek. Kościół chrzcił barbarzyńców, nie oglądając się na ich teologie, miały one być dopiero wiedzą sakralną przyszłych wieków, a Ofiara którą po dziś dzień sprawuje, nie jest ofiarą „wyznaniową". Bóg tak umiłował ś w i a t... Nie — katolików. Sprawą główną, największą sprawą dla zgromadzenia biskupów nie jest przede wszystkim to, jak zorganizują czterysta milionów praktykujących katolików, bo tego, czym naprawdę jest *Ecclesia*, czym jest liturgia, nie określa wcale to, co zamierzają zrobić praktykujący katolicy. Liturgia to urzeczywistnianie się ludzkości w bóstwie. To wstępowanie w niebo, a tym kto wstępuje jest Człowiek. Nie ma w tym nic szczególnie frapującego, że biskupi rozważają sprawy biskupów, księży czy przepisów liturgicznych. Frapująca, naprawdę wielka jest idea wspólnoty przekraczającej mentalność „izmów", idea, że wspólnota ludzka jako taka posiada Ducha wcielonego Boga i jest przezeń posiadana. Bo to na ludzi po prostu On tchnął i rzekł — „weźmijcie Ducha Świętego"... (F. S. Georgy: *The World in the Church*, „Blackfriars" XI/1965).

Kardynał Doepfner mówił niedawno w Monachium: „Jeśli istotnie uznać musimy wielorakie działanie Ducha poza granicami Kościoła, to wynikają z tego bardzo konkretne konsekwencje. Istnieje jakaś wewnętrzna więź, jakieś skoordynowanie pomiędzy nami a braćmi oddzielonymi". Ale owi „oddzieleni bracia" to pojęcie znacznie szersze niż Kościoły i niezliczone sekty wyznające imię Chrystusa, i wobec tego wyznaniowa metoda „nawracania ateistów" jest wysoce nieadekwatna do prawdziwej misji Kościoła. Czymże jest bowiem ateista, jeśli nie człowiekiem, którego wychowanie i doświadczenia zaszczepiły w nim fałszywą ideę Boga, a następnie nienawiść do tej idei? I zresztą: jest człowiekiem kimkolwiek by nie był. A misją Kościoła jest nieść ku Bogu właśnie człowieczeństwo, odsłaniać prawdziwą naturę wszystkiego co jest, bez wyjątku. Chwałą Kościoła jest to, że ma rozpoznawać i uświęcać głębię i wysokość i szerokość ludzkiej natury, takiej jaką jest rze-

czywiście. Z jej polityką i ekonomią, nauką i sztuką, z płcią i z filozofią, z teologią i ze wszystkim bez wyjątku co jest ludzkie..."

Najrozmaitsze intuicje tego, że chrześcijaństwo nie jest wcale odcięte radykalnie od kultury laickiej, że przeciwnie, właśnie w jej nurcie być może na nowo się odnajdzie, obecne są dzisiaj w myśli wielu teologów, i katolickich i protestanckich. Sądzą oni na przykład, że idea absolutnej transcendencji Boga biblijnego była właśnie „zlaicyzowaniem", desakralizacją świata, była zrelatywizowaniem wszystkich jego tajemnic i urządzeń, łącznie zresztą z instytucjami religijnymi. W tym więc sensie Biblia byłaby otwarciem dróg, które miały doprowadzić z czasem do nonkonformistycznego, badawczego humanizmu laickiego.

Przypomina się nieraz także, że jeszcze w Średniowieczu spór o to, czy może istnieć nieskończoność, który rozstrzygnęło twierdzenie, że dla Boga wszystko jest możliwe, był również wyrazem tego samego nurtu, prowadzącego do twórczej autonomii świeckości. Kosmos, w którym w zasadzie „wszystko jest możliwe" i który przeto jest otwarty na nieustanne badania i rewizje już uzyskanych wyników, był obrazem świata, w którym ma swe dalekie, „religijne" korzenie tak zwany ogólnikowo „pogląd naukowy".

By wymienić jeszcze jeden tylko przykład, bardzo słynna jest ostatnio książka W. T. R. van Leewena, *Christianity in the World History* (Edinburgh House, 1964), w której autor stara się udowodnić, że procesy desakralizacji *status quo*, narastania świadomego, autonomicznego humanizmu, poczucia demokratycznego itp., słowem przechodzenie do postaw nowożytnych, laickich, było w dużej mierze niezamierzonym dziełem pedagogiki chrześcijańskiej, a w krajach trzeciego świata również niezamierzoną „zasługą" misjonarzy. Z wykładów tych ostatnich utrzymywała się w wielu wypadkach właśnie treść humanistyczna, laicka i rewolucyjna, nie zaś treści religijne. Ferment twórczego „niezadowolenia" jest w pracy van Leeuwena odpowiednikiem elementu „profetycznego protestu", który chwalił w chrześcijaństwie jeszcze Marks i który podkreślali ostatnio, ze strony komunistycznej, Garaudy i Munby. Autor protestancki nazywa ten ferment czy protest „Chrystusem incognito".

Wszystkie te intuicje, podkreślające, że być może nie tylko świat jest w Kościele, ale tradycja laicka — w chrześcijaństwie, są oczywiście tylko intuicjami, nie są jeszcze głębiej opracowane teologicznie. Najlepszym jednak dowodem ich nieodpartej aktualności są pojawiające się wciąż żądania aby opracowania takie powstały. Uczestnicy wspomnianej już konsultacji grupy mieszanej Sekretariatu Jedności i Rady Kościołów domagali się w swych sprawozdaniach *expressis verbis* wspólnego przemyślenia jako najpilniejszych pytań takich jak na przykład: „czy sekularyzacja ma

znaczenie teologiczne i jakie? Jaki jest pozytywny sens teologiczny diaspory? Co o dzisiejszym świecie mówi nam biblijny Exodus? Jak człowiek może dokonać aktu wiary bez zetknięcia się z przepowiadaniem Ewangelii?" („Study Encounter", vol. II No 2 1966).

Cały ten kierunek myślenia napotyka oczywiście na duże trudności i opory. Jest on dla Kościołów niewątpliwie ryzykowny. Wystarczy wymienić pierwsze z brzegu konsekwencje jakie z niego płyną, jak np. podważenie autorytetu „religii" w tradycyjnym sensie, jak kryzys kościelnych struktur i kościelnej władzy, jak możliwość akceptacji rewolucji, aby zdać sobie sprawę, że zwrot ku kulturze laickiej nie jest łatwy i nie przejdzie łatwo.

Przewidywali to zresztą najwybitniejsi twórcy odnowy, ci którzy prawdopodobnie wiedzieli co czynią. Karl Rahner pisał: „bardzo być może duch i głęboki sens tego, co zaszło na Soborze, zatopi potem na jakiś czas fala przeciwna, fala zastrzeżeń, obaw przed własną odwagą, strachu by ktoś nie wyciągał fałszywych wniosków... Ale ziarno nowej wizji zostało zasiane w glebie Kościoła i w Bogu wiadomej chwili musi przyjść pora żniw".

Również po stronie protestanckiej świadomość nieuniknionych napięć i „odruchów hamowania" jest bardzo żywa. Dr Leslie E. Cooke, dyrektor jednego z departamentów Rady Kościołów, mówił tego lata w Londynie: „Będziemy musieli niewątpliwie stawić czoło dużej fali niezrozumienia ze strony członków Kościołów. Wielu ludzi, dawniej przychylnych, zacznie się wahać, gdy zobaczą do jakiego stopnia zamierzamy zmieniać *status quo* i kościelne i społeczne. Będą mówili, że „Kościoły poszły na lewo", stały się laickie, socjalistyczne, komunistyczne...

Jest jednak mimo to jasne, że w nadchodzącej dekadzie musimy przejść od naszej koncepcji s ł u ż b y ś w i a t u do służby w ś w i e c i e laickim, z nim, po jego liniach myślenia". („Ecumenical Press Service", No 22/23-rd Year.)

ZAGADNIENIA PRAKTYCZNE

Zagadnienia praktyczne wynikające z *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym* wystarczy zasygnalizować krótko, są bowiem bardzo przejrzyste. Jeśli społeczna i kulturowa reorganizacja świata jest nie tylko nakazem moralnym, lecz nawet współpracą z samym boskim dziełem stworzenia, to jest jasne, że Kościół musi brać w tych procesach aktywny udział. Podkreśla się to dzisiaj zewsząd. Nowsze oceny „ery konstantyńskiej" nie zarzucają już chrześcijaństwu, że włączyło się ongiś w życie polityczne i społeczne. Nie mówi się już, że Kościół wówczas niepotrzebnie się „zsekularyzował", tylko że właśnie zdradził świeckość. Angażu-

jąc się społecznie, co powinien był uczynić, sakralizował bowiem struktury nawskroś laickie, nazywał „porządkiem boskim" nawskroś ludzkie ustroje, zamiast odgrywać wobec nich rolę świecką, krytyczną. Niedawno jeszcze znany publicysta zachodnioniemiecki, Walter Dirks, pisał w „Pax Romana Journal" (no 4/1966), że trzeba dzisiaj nowej tym razem zlaicyzowanej, „ery konstantyńskiej",

Jeśli jednak Kościół ma włączyć się w bieg spraw świeckich, to jak ma to czynić, w jakiej formie? W naszym superzorganizowanym świecie, realny wpływ zdają się mieć tylko grupy również „superzorganizowane", grupy nacisku. Tymczasem autonomia strefy świeckiej nie dopuszcza bezpośrednich w nią ingerencji mocnych po świecku kościelnych instytucji. Nawet myśl o chrześcijańskich partiach politycznych, organizowanych przez świeckich ludzi, jest już od dawna dość niemiła dzisiejszemu człowiekowi. Zresztą samo rozumienie chrześcijaństwa jako fermentu „desakralizującego" i dynamicznego zdaje się odradzać drogi tego typu. Wysoko zorganizowane kościelne instytucje „sakralizują się" bardzo łatwo, jak to aż nazbyt dowiodła historia. Stają się balastem, popadają w „grzech świątyni"...

Czy więc działać należy tylko jako ośrodek moralnej inspiracji, czy ewentualna platforma dobrych usług? Czy przestawić się na doraźne akcje badawcze czy usługowe tam, gdzie wyłania się tego potrzeba, i rezygnować z nich, gdy tylko przejąć je będą mogły organa laickie? Czy stać się rzeczywicie „religią ONZ"? Czy raczej inspirować w każdym kraju, w każdej sytuacji, lokalne grupy społecznego zaangażowania i krytycznej diagnozy społecznej? (W środowiskach protestanckich mówi się o takim chrześcijańskim pogotowiu nonkonformistycznych „guerilli", o „kontr-elitach", które nie dążą do przejęcia władzy, lecz angażują swe siły i prestiż na każdym odcinku, na którym źle się dzieje).

Drugą serię pytań praktycznych nasuwa idea szerszej, ponadwyznaniowej wspólnoty ludzi dobrej woli, której liczne uzasadnienia sugeruje *implicite* tekst Konstytucji. Jaką konkretną formę w owej szerszej orbicie chrześcijaństwa miałby przyjąć Kościół? Czy — jak to wynika ze wspomnianej już sugestii Rahnera — ma być czymś w rozdzaju „zakonu", czyli, w dzisiejszym kontekście, zakonem „humanistów dobrej woli" o specjalnym, religijnym powołaniu? Czy też raczej, jak chce protestancki teolog, Richard Shaull, misja Kościołów chrześcijańskich miałaby polegać „nie na nawracaniu jednostek z jednej religii na inną czy na tym, by ktoś przechodził z laickości na religię, lecz na określonym typie obecności i świadectwa, który czyniłby te Kościoły układami mniej absolutnymi, a bardziej otwartymi, i zostawiłby w ten sposób miejsce twórczemu działaniu Boga"?

Czy wreszcie punkt ciężkości ma przesunąć się zdecydowanie na *szalomy*, na nieformalne, przyjacielskie grupy ludzi „oddanych innym", i przyjąć trzeba, że tam gdzie grupa taka jest razem we wspólnej pracy, trosce, lojalności, tam jest Kościół?

Jest wiele innych jeszcze propozycji wcieleń chrześcijańskiego „Abrahama", w jego wędrówce przez świat dzisiejszy. Którykolwiek z tych różnych kierunków przeważyłby jednak w końcu, jasne wydają się dwie rzeczy: po pierwsze, w każdym wypadku, wystąpić musi dominanta laikatu, związana z dużą jego niezależnością i z dużym pluralizmem stanowisk. Po drugie, cała obecna struktura Kościoła i cała mentalność ukształtowana w kościelnych instytucjach wydaje się do nowych zadań nieprzystosowana. Trzeba będzie znacznie więcej mobilności, elastyczności, swobody eksperymentów i inicjatyw, a także przestawienia się w dużej mierze na pragmatyzm, na całkiem laickie studia i akcje, co może w wielu wypadkach usuwać w cień akcję kościelną w sensie uważanym dawniej za „ścisły". Rozmaite instytucje i agencje pół-kościelne stanowią tu z pewnością jakieś rozwiązanie, realizowane nie od dziś. Ale pozostanie zawsze pytanie: czy, kiedy i jakimi sposobami Kościół oficjalny jako taki może i musi ingerować bezpośrednio w sprawy społeczne? Odpowiedź na to pytanie wciąż nie jest jasna.

Nie wiadomo więc w tej chwili wiele o tym jak wyklarują się w końcu formy służby Kościoła w świecie. W każdym razie, „kryzys struktur" jest (obok różnych innych) nieunikniony, i dużo się o tym wszędzie mówi. I to zresztą przewidywali najinteligentniejsi współtwórcy Soboru. Ks. Houtart, jeszcze w r. 1965, mówił na konferencji w Rzymie: „Po Soborze uwidoczni się jeszcze bardziej nieadekwatność struktur Kościoła do celów, które Kościół sobie postawił. Nieadekwatność ta znajdzie wyraz w kontrakcji przeciw odnowie ze strony organów instytucjonalnych i w kryzysie autorytetu Kościoła u wiernych". (CCC Rzym, 16. 11. 1965).

Być może powstała więc całkiem realnie sytuacja, postulowana w wizji „ludu Bożego", ludu pielgrzymów, tak dominującej w soborowych dokumentach? „Znajdujemy się w tej chwili w sytuacji, w której nie ma jasno zarysowanej koncepcji Kościoła przyszłości", pisał Alting von Geusau w swej ostatniej książce. (*The Commited Church*, Longmann & Todd Ltd 1966). Nie napełnia to jednak pesymizmem tych chrześcijan, których inspiracją jest już rzeczywiście „lub Boży w drodze" i biblijne powołanie Abrahama. „On też nie miał takiej koncepcji", mówią. Inni, do których silniej przemawia idea solidarności ludzkiej, myślą nieraz, że w tej właśnie sytuacji ich lojalność humanistyczna jest pełniejsza. Historia twórczo, „po laicku" przeżywana musi zawierać ryzyko niewiadomych, już z tego choćby powodu, że ingerując w teraźniejszość i w przy-

szłość, sama takie niewiadome tworzy. Niepokój w chrześcijańskim świecie nie jest więc pesymistycznym niepokojem, choć jest z pewnością głęboki i świadomość tego jest już dzisiaj wszędzie bardzo jasna.

Perspektywy dokumentu, który miał być początkowo pogodnym orędziem o pokoju i miłosierdziu do ludzi dobrej woli i miał być aktem kończącym wewnętrzną reorganizację Kościoła, są więc o wiele szersze niż może przypuszczano. Sprzężenie zwrotne jakie nastąpiło *ad intra* dało prawdziwy wstrząs fundamentów. Nie stało się tak jednak dlatego, że pomysł „Schematu siedemnastego" wywołał coś czego przedtem nie było. Przeciwnie, prace nad Konsytuacją wywołały tylko na powierzchnię rzeczywistość dawno już żywą w chrześcijańskiej świadomości, w tym więc sensie niewątpliwie sytuację uzdrowiły. *Gaudium et Spes* nazwać można chyba drugim z rzędu otwarciem watykańskiego okna. Duży przeciąg trwa. Ale — jak się ostatnio często przypomina, Biblia w wichurze właśnie rozpoznaje tchnienie Ducha.

Anna Morawska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

BIBLIA W LITERATURZE ŚREDNIOWIECZNEJ

Chrześcijaństwo jest religią słowa. Nie jest bowiem religią naturalną, ale objawioną. Jest religią słowa, ponieważ Bóg objawił ludziom siebie i swoją naukę poprzez słowo. Przy pomocy słów Bóg pouczył ludzi w co mają wierzyć i postępować. To była właśnie przedziwna interwencja Boża. W pewnym historycznym momencie Bóg wkroczył w historię ludzkości i „powiedział słowo".

Biblia — to księga, która zawiera Boże słowa. Nic więc dziwnego, że wszyscy chrześcijanie otaczają ją szczególną czcią i uważają za największy skarb.

Epoką oddaną szczególnie kultowi Biblii było średniowiecze. Tematy biblijne zajaśniały wtedy pełnią barw w iluminowanych manuskryptach i malowidłach; wątki ze Starego i Nowego Testamentu znalazły odbicie w rzeźbie i architekturze. Chyba jednak najobficiej czerpała natchnienie ze źródeł biblijnych literatura. Czytywano bowiem Biblię w średniowieczu nie tylko jako księgę świętą zawierającą naukę objawioną oraz zespół reguł życia i postępowania, ale również jako *sui generis* dzieło literackie. Czyż niektóre z opowieści biblijnych odczytane w sensie literalnym nie brzmią jak opowiadania utworów cyklicznych, których ojczyzną był przecież Daleki i Bliski Wschód? Wątki takie, jak opowieści o Kainie i Ablu, o wypędzeniu z raju, o pobycie Jonasza w brzuchu wieloryba, i tyle, tyle innych można uważać za utwór literacki wyrosły w określonym środowisku kulturowym, mającym swe daleko w historię literatury sięgające paralele. Pomysł zestawienia różnego rodzaju wątków w ramach jednej całości sięga bardzo daleko w początki piśmiennictwa. Najwcześniejszym tego rodzaju dziełem, jakie zdołano wyśledzić, jest zbiór egipski sprzed 3700 lat, tzw. *Westcar Papyrus*, przedstawiający faraona Cheopsa przysłuchującego się opowiadaniom o dziwnych czynach czarnoksiężników. Bliski Wschód, skąd przecież także wzięła początek Biblia, szczególnie uwielbiał tego rodzaju *genre* literackie. Wystarczy wspomnieć utwory takie, jak *Dżataka*, *Księga papugi* czy słynne *Baśnie z tysiąca i jednej nocy*. W średniowieczu wspomniane opowieści dotarły do Europy za pośrednictwem krajów syryjsko-arabskich i tutaj zostały przyswojone literaturze europejskiej,

cieszące się niezmierną popularnością. Nie należy zatem wykluczać ewentualności, że spora liczba czytelników Biblii szukała w niej również elementu narracyjnego, czytała opowiadania starotestamentowe jak powieść, chcąc wiedzieć niecierpliwie „co będzie dalej". Stąd już tylko krok do wessania tworzywa biblijnego przez literaturę średniowieczną. Wyda potem ona owoce będące wynikiem tego małżeństwa Biblii i literatury w postaci różnorodnych apokryfów, parafraz, przekładów, trawestacji, czy wreszcie komentarzy do tekstów Pisma św.

Ośrodkami propagującymi wiedzę biblijną były przede wszystkim klasztory benedyktyńskie i powstałe przy nich szkoły przyklasztorne. Nic zresztą dziwnego, skoro nawet pobieżny czytelnik reguły św. Benedykta spostrzeże z łatwością, jaką wagę przykłada założyciel zakonu do codziennego obcowania z Biblią. Wiadomym jest, że w skład obowiązków mnicha benedyktyńskiego wchodziło czytanie ksiąg świętych Starego i Nowego Testamentu, jak również recytowanie psałterza. Paragraf 73 reguły św. Benedykta mówi; „Cóż może być lepszym przewodnikiem w życiu ludzkim, niż księgi Starego i Nowego Testamentu objawione przez samego Boga?"

Jak współczesne życie społeczności benedyktyńskich przepojone było Pismem św. świadczą najlepiej przykłady; w klasztorze w Fuldzie przygotowanie do święceń kapłańskich składało się z czytania Biblii oraz uczenia się jej prawie całej na pamięć. We wszystkich prawie średniowiecznych klasztorach istniał zwyczaj czytania Biblii w czasie posiłków. Ile czytano mówi przykład klasztoru w Baume (Niemcy). W czasie tygodnia podczas posiłków przeczytali tutaj mnisi księgę *Genesis* a w czasie sześciu nabożeństw nocnych wszystkie proroctwa Izajasza.

Ze skryptoriów tychże klasztorów wyszły wspaniale iluminowane rękopisy biblijne, którymi benedyktyni zarzucili całą ówczesną kulturalną Europę. Barwne iluminacje manuskryptów biblijnych mówią nam wiele o współczesnym życiu — tu rysownik uchwycił w ruchu jakąś charakterystyczną postać w stroju z epoki, tam znowu utrwalił jakieś współczesne wydarzenie. Na marginesach, pośród rozmaitego rodzaju gałązek i liściastych wieńców, pojawiły się fantazyjne stwory — ni to zwierzęta ni potwory. Wokół tekstu zaczęły fruwać ptaki skopiowane z natury, lub będące dziełem wyobraźni.

Benedyktyni prowadzili także szeroko zakrojoną (jak na ówczesną skalę) działalność „popularyzatorską". Tworzyli przy klasztorach szkoły, w których wychowywali uczniów, materiał do nauki czerpiąc właśnie z Biblii. Niektóre z tych szkół (oczywiście o zupełnie zmienionym profilu nauczania) istnieją do dziś na zachodzie Europy i cieszą się ogólnym uznaniem. Jakich rozmiarów sięgała produkcja rękopisów biblijnych w klasztorach benedyktyńskich wskazuje najlepiej fakt, że prawie wszystkie rękopisy biblijne od IX do XIII wieku są pochodzenia benedyktyńskiego.

Nauczyciele wykładający teksty biblijne objaśniali nauki w nich zawarte, czy też kwestie sporne, pisząc do tychże tekstów komentarze, stanowią one specyficzny gatunek literacki, bardzo popularny w średniowieczu, kóry swój szczyt osiągnął w wieku XII i XIII-tym. Komentarze pisali już Ojcowie Kościoła. Ale ogólnie jako początek literatury komentatorskiej przyjmuje się wiek VIII, za ostatni jej przejaw uważa się *Postillae* Mikołaja de Lyre, z XIV w. Komentarze rozpadały się na rozmaite rodzaje np. *Explanatio, Enarratio, Expositio, Tractatus,* czy też *Commentarius.* Niektóre fragmenty tych komentarzy (np. Grzegorza Wielkiego) zostały włączone do brewiarza rzymskiego i są dziś czytane przez kapłanów katolickich na całym świecie. Do najbardziej znanych należą pochodzące z XII w. *Glossa ordinaria.* Autorzy komentarzy starali się w tekstach Pisma św. znaleźć cztery płaszczyzny znaczeniowe: sens literalny, alegoryczny, tropologiczny i anagogiczny. Zasadniczym ich dążeniem było wysnuć z Biblii nauki moralne — Biblia miała być podręcznikiem bogobojnego, pobożnego życia. Ludzie średniowiecza uważali, że słowa wskazują na rzeczy, które z kolei mogą przedstawiać pojęcia o głębszym znaczeniu moralnym; czyli mówiąc krótko słowa wyrażają pewne rzeczy (sens dosłowny) zaś te rzeczy są symbolami jeszcze innych rzeczy porządku duchowego. Sens literalny tkwił w znaczeniu samych słów, *(in ipsa verborum significatione),* ale czasem pod ich znaczeniem dosłownym mógł tkwić sens głębszy.

Doszukiwanie się sensu alegorycznego bardzo często przeradzało się w błędną interpretację tekstu. Średniowieczny komentator, Pseudo Tomasz, pisze o niejakim Hilarym *Hilarius potuit decipi per dictum alicujus non textum exponentis sed allegorizantis.* Dlatego też Akwinata przestrzegał autorów komentarzy przd zbytnim folgowaniem swojej fantazji. Sens alegoryczny Pisma św. powinien być oparty na tekście literalnym i powinna pomiędzy nimi istnieć ścisła łączność.

Do najwybitniejszych przedstawicieli literatury egzegetycznej należą Grzegorz Wielki, Beda, Rabanus Maurus, Piotr Lombardczyk (Petrus Lombardus) i Godefroid de Fontaines. Niestety ten rodzaj literatury średniowiecznej jest bardzo mało znany; zaledwie nieliczne komentarze wydane zostały drukiem, reszta spoczywa w rękopisach. Istnieje także niewiele opracowań naukowych. Od 20 lat datuje się znaczne ożywienie na tym polu. W 1940 ukazała się książka Angielki Beryl Smalley *The Bible in the Middle Ages* (Oxford 1940), a w cztery lata później Dominikanina francuskiego C. Spicqa *Esquisse d'une historie de l'exégèse latine au Moyen Age* („Bibliothèque Thomiste", tom 26). W 1951 r. dwóch amerykańskich profesorów z uniwersytetu w Princeton, D. W. Robertson i B. F. Huppé, wydało książkę *Piers Plownian and the Scriptural Tradition,* gdzie wyjaśniają znaczenie XIV-wiecznego angielskiego poematu *Wizja Piotra Oracza* w oparciu o literaturę egzegetyczną epoki. Słusznie zauważyli oni, że zbyt mało uwagi poświę-

cają badacze średniowiecza egzegezie biblijnej — szczególnie powinni być na nią uczuleni historycy literatury — tylko bowiem w jej świetle treść niektórych utworów literackich tej epoki może być właściwie odcyfrowana i oceniona.

Biblia w średniowieczu była zasadniczo Biblią łacińską, tekst który był w powszechnym użyciu to *Vulgata* św. Hieronima. Autorami pierwszych tłumaczeń Biblii na języki narodowe byli benedyktyni. W języku staro-angielskim najlepiej znane jest tłumaczenie Alfreda Wielkiego. Prawie wszystkie księgi Starego Testamentu przełożył na język anglo-saksoński Aelfric. Z jego szkoły wyszedł też przekład Psałterza i Czterech Ewangelii. W wieku XIII-tym przetłumaczono Biblię na języki narodowe w całej prawie Europie zachodniej.

Przełożone teksty biblijne stały się materiałem zapładniającym fantazję pisarzy i poetów rodzimych. Pojawiły się tak liczne w średniowieczu parafrazy tekstów Pisma św. i tzw. apokryfy. Dla narodów germańskich, jak Anglicy i Niemcy, szczególnie interesujące były te partie Biblii, które mówiły o bohaterskich walkach narodu żydowskiego. Powstał wielki chrześcijański epos oparty na księgach Starego Testamentu (szczególnie księgi Wyjścia). Mojżesza przedstawiono jako walecznego wodza anglo-saksońskiego. Jedna z parafraz średniowiecznych, a mianowicie *Pieśń o Danielu* doczekała się włączenia do liturgii przez Synod w Toledo. Bardzo popularnym, chrześcijańskim eposem bohaterskim, była *Judyta*, której wersje spotykamy w literaturze zarówno niemieckiej jak i angielskiej. Pojawiają się wierszowane parfrazy biblijne.

We wczesnym średniowieczu, gdzieś do XIII wieku mękę i śmierć Chrystusa na krzyżu opisywano w konwencjach germańskiego eposu bohaterskiego. Chrystus zstąpił na ziemię, aby na drzewie krzyża stoczyć zwycięską walkę z odwiecznym wrogiem rodzaju ludzkiego — szatanem. Chrystus — wojownik — to jedna z najpopularniejszych alegorii średniowiecza. Tak też przedstawia Go *Ewangelia Nikodema*, bardzo szeroko czytywany w tym czasie apokryf. O jego zasięgu świadczą wersje francuska, angielska i niemiecka. Zjawia się tam Chrystus jako rycerz, E chevalers a combatére, który przyszedł na ziemię, aby wywalczyć ludziom wolność od grzechu i pokonać szatana — Par le just de la croiz...

Drzewo krzyża wyobrażano sobie jako rumaka, którego dosiadł Chrystus, aby stoczyć bój o duszę człowieka:

Biheld mi side,
Mi wndes sprede so wide,
Restles i ride
Lok up on me! Put Fro ze pride,

Mi palefrey is of tre,
With nyles naylede zwrh me.
Ne is more sorwe to se
Certes noon more no may be.

Spoglądaj na mój bok,
Moje rany są takie duże,
Bez odpoczynku wciąż jadę.
Spójrz na mnie i porzuć dumę.
Mój wierzchowiec jest z drzewa,
Gwoździami przybiłeś mnie do niego.
Nie ma nic smutniejszego do oglądania
I z pewnością być nie może.

C. Brown: *Religions Lyrics of the XIV-th Century*, p. 67.

W późniejszym średniowieczu, szczególnie w wiekach XIII-tym i XIV-tym opis śmierci Zbawiciela upodabnia się do walki rycerza--amanta, staczającego bój za swoją damę, by zdobyć jej miłość. Nawiązuje się tutaj do Chrystusa, który podobnie poświęcił swoje życie, aby zdobyć miłość człowieka. Chrystus-wojownik przekształca się w dwornego rycerza. Ciekawy jest tutaj aspekt psychologiczny — dzieło zbawienia nie jest już tylko walką o wyzwolenie człowieka od grzechu, ale bojem o miłość — o osobisty i uczuciowy kontakt pomiędzy Bogiem, a człowiekiem. W innej zbroi będzie teraz Chrystus walczył — poszczególne jej części będą alegoryzowały pewne cnoty np. siodło — łagodność, a ostrogi: bojaźń i miłość. Inny też będzie to rodzaj walki:

Ja jestem Jezus, który przyszedł walczyć
bez tarczy i bez włóczni

John of Grimstone

Chrystus umiłował człowieka tak, że poświęcił swoje życie za niego, a teraz prosi go o miłość. Prośba ta występuje też w kategoriach literatury epoki, jako skarga kochanka błagającego wybraną swego serca o wzajemność:

Widzisz teraz kochanku słodki,
Że życie swe za ciebie oddałem.
Cóż mogłem zrobić więcej?
Dlatego szczególnie cię proszę
byś porzucił złe towarzystwo
które rani mnie tak okrutnie.

. . . .

I nie zapomnij słodki kochanku,
że tak drogo kupiłem Twoją miłość.
O nic więcej cię nie proszę.

C. Brown: *Religions Lyrics of the XIV-th Century*, p. 94.

Kolejnym gatunkiem średniowiecznej literatury, którego kośćcem, źródłem i natchnieniem była Biblia, są zbiory kazań. Homiletyka średniowieczna tkwiła głęboko w Piśmie św. Nazwano przecież kaznodziejów średniowiecznych *Les concordances vivantes* — „żywymi konkordancjami". Jak silny był wpływ Biblii na homiletykę świadczy najlepiej poniższy przykład: W 1031 r. w katedrze w Goslar, św. Bardo wygłosił kazanie z okazji Bożego Narodzenia, które zawierało 123 cytaty z Biblii! Niemiecki zbiór kazań *Homiliaria* zawiera kazania na wszystkie niedziele w roku. Każde kazanie osnute jest na tle wyjątku z Ewangelii, który na daną niedzielę przypadał. Teksty biblijne, jakie cytowano w kazaniach najczęściej, to Psalmy i Ewangelie św. Mateusza i Łukasza.

Technika wygłaszania kazań wyglądała następująco: kaznodzieja rozpoczynał od podania tematu swojej nauki; był to z reguły wyjątek z Biblii stanowiący fundament całego kazania, który później mówca rozwijał w szczegółach. Wszystkie inne cytaty biblijne grupowano wokół tego początkowego cytatu, co nie przeszkadzało, że różniły się one od niego czasami zasadniczo: kaznodzieja nie mógł uprawiać gry słów *jouer sur les mots*, zmieniać formy zdań biblijnych z twierdząccyh na pytające i przeczące, czy też odwrotnie; ani zmieniać czasu gramatycznego czasowników. Idealnym początkowym, wyjściowym cytatem, był cytat składający się z trzech słów, ponieważ później każde z tych słów przedstawiało jeden z trzech zasadniczych członów kazania (wprowadzenie — właściwa treść — zakończenie).

Jeśli kaznodzieja nie oparł swej nauki na Piśmie św., a jego wypowiedzi nie znajdowały poparcia w słowach Biblii, było to znakiem, że błędnie wybrał temat kazania, a ono samo nie zostało skonstruowane w sposób właściwy — *Sicut initium sermonis incipit a Sacra Scriptura, sic etiam et passim ad eam recurratur et omnis processus et prosecutio terminetur in illa* [1].

Literatura homiletyczna wieków średnich była do niedawna prawie zapoznana. Obecnie przyznaje się ogólnie, że była w tych czasach siłą, z którą liczono się zarówno w polityce, jak i w literaturze. Średniowieczna ambona przy pomocy satyry i argumentacji politycznej (oczywiście przeważnie ukrytej pod płaszczem metafory lub alegorii) wpływała w znacznym stopniu na wyobraźnię i poglądy średniowiecznych społeczności.

---

[1] Thomas Walleis: *De modo componendi sermones*, wydal Th. M. Charland, s. 387.

Dramat, najpóźniej w średniowieczu rozwinięty, bo prawie u jego schyłku, tkwił również swoimi korzeniami w Piśmie św. Biblia dostarczała tu tematów, które anonimowi autorzy *miracle plays* przerabiali na osnowę widowisk. Konieczne wydaje się w tym punkcie wprowadzenie pewnego rozróżnienia, bez którego mógłby powstać szereg nieporozumień. Otóż istniały dwa rodzaje dramatów średniowiecznych: wspomniane już tutaj *miracle plays* (oparte na wydarzeniach opisanych w Biblii) i *mystery plays* (widowiska alegoryczne, w których występowały personifikacje cnót i wad). Tak rzecz się miała w literaturze angielskiej; zjawisko zupełnie odwrotne zachodziło we francuskiej, tam „misteria" były oparte na Piśmie św., a *miracles* przedstawiały sceny z życia Matki Bożej i świętych.

Angielskie *miracle plays* czy francuskie misteria jak i cały europejski dramat średniowieczny powstał z ducha liturgii. Dokładnie opracowane i artystycznie rozwinięte (szczególnie przez benedyktynów) ceremonie i śpiewy kościelne, recytacje tekstów modlitw przez kapłana naprzemian z wiernymi, dekoracje plastyczne (szopka na Boże Narodzenie — rozwinięta przez franciszkanów — Grób Chrystusa na Wielkanoc), procesje (jak w niedzielę Palmową), stworzyły wzory wygłaszania tekstów, ruchu i gestów. Już w XI wieku obserwujemy embrionalny teatr w ramach samego budynku kościoła: rzecz dzieje się w Wielką Sobotę. Przy grobie Chrystusa (grób jest pięknie wymodelowany i ozdobiony) staje celebrans w kapie i diakon oraz subdiakon w dalmatykach i rozpoczyna się dialog pomiędzy kapłanem, a jego asystą. Kapłan (podobnie jak anioł pilnujący grobu) pyta „Kogo szukacie"? Asysta (trzy Marie, które przyszły do grobu) odpowiada: „Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego"! Kapłan replikuje „Niemaż Go tu, zmartwychwstał tak jak przepowiedział".

Z biegiem lat widowiska te opuściły budynek kościoła i wyszły na rynek miejski i na ulice. Najbardziej może typową sztuką tego okresu jest *Adam* (napisana po francusku), którą odgrywano już nie w kościele, ale też i nie na rynku jeszcze — jej sceną był portyk kościoła. Początkowo w tych małych dramatach aktorami byli księża, potem role przeszły w ręce przedstawicieli cechów. I tak zbrojarze tradycyjnie grali role przy wypędzeniu z raju (ognisty miecz!), budowniczowie statków budowali arkę Noego, rybacy i marynarze grali w scenie potopu, producenci świec — pasterzy idących za gwiazdą, kowale pokłon Trzech Króli itp.

Powstawały całe cykle sztuk, które grano nieraz przez cały tydzień, obejmowały one często całą historię ludzkości od stworzenia świata do śmierci Chrystusa na krzyżu. Przeważnie odgrywano je w dzień Bożego Ciała i w czasie oktawy tego święta. Każde niemal miasto posiadało swój własny cykl tego rodzaju widowisk, i pod nazwami miast weszły one do historii literatury jak np. *York Plays* i *Chester Plays*. Niektóre z nich gra się jeszcze dzisiaj, szczególnie w Yorku i chyba nie

straciły nic ze swej świeżości i wartości artystycznej skoro potrafią przyciągać setki nawet zblazowanych turystów.

Zależność od Biblii owych angielskich *miracle plays* czy francuskich *misteriów* jest całkowicie wyraźna. Tematy są wzięte wprost z opowiadań biblijnych, mówią o tym choćby same tytuły. Podajmy parę dla przykładu: *Abraham i Izaak, Noe* i *Boże Narodzenie*. Elementy biblijne stanowiły oczywiście tylko szkielet sztuki, dopiero na ich kanwie autor (czy też autorzy) snuł swoją własną opowieść. Z powodu tejże zależności od Biblii nie należy pomniejszać oryginalności anonimowego autora, czy też rangi artystycznej utworu. Materiał biblijny jest w *miracle plays* potraktowany bardzo dowolnie, ale nawet tam, gdzie autor trzyma się dość ściśle biblijnego pierwowzoru, można śledzić jego inwencję twórczą w uszeregowaniu materiału, położeniu nacisku na te, a nie inne momenty zdarzeń, czy cechy przedstawionych osób. Dlatego w widowiskach tego rodzaju było miejsce i na humor (nieraz bardzo świetny), na satyrę i wyszydzenie wad swoich współczesnych, wreszcie na zadumę nad człowiekiem i stworzeniem i na ufność w Tym, który wprowadza harmonię w świat, będący też przecież jedną wielką sceną — jak go nazwie największy dramaturg Europy zachodniej — Szekspir — *all world is a stage, and people no more than players.*

Biblia była również dość często w średniowieczu parodiowana. Zwykle parodie wymierzone były jako satyra na chciwych i skąpych prałatów, którzy swą działalność ograniczali do „zrobienia" jak największej ilości pieniędzy. Stąd też w utworach literackich pojawią się raz jeszcze teksty biblijne, tym razem zniekształcone i sparodiowane. W popularnych pieśniach waganckich *Carmina Burana* mowa będzie *Evangelium secundum marcas argenti*, Ewangelii opowiadanej „za pieniądze" (proszę zwrócić uwagę na grę słów *Marcus i marca*), czy też o *Frequentia falsi Evangelii secundum marcas argenti*. Oskarżenie kleru o niewypełnienie przykazań i nie przystosowanie swego życia do wymagań Ewangelii znajdzie wyraz w parodii tekstu liturgicznego: *Dolus vobiscum et cum gemitu tuo*. (oszukaństwo z wami, gdy tylko otworzycie usta), lub też *Gloria tibi auro*, czy też *Laus tibi auro* (chwała tobie, o złoto!).

Olbrzymi jak widać był wpływ Biblii na to, co w średniowieczu napisano. Cała prawie literatura tej epoki naszpikowana jest cytatami, aluzjami i reminiscencjami tekstów Pisma św. Po prostu niepodobieństwem jest przebadanie dokładnie wpływów biblijnych na literaturę epoki; czasami poglądy i opinie autora są tak ściśle związane z naukami zawartymi w Piśmie św., że niepodobieństwem jest przeprowadzenie pomiędzy nimi rozdziału. O jednym z takich pisarzy, niemieckim poecie Hugo von Trimberg, który swój poemat *Der Renner* całkowicie oparł na Biblii, wypełnił go przykładami biblijnymi a bohaterom nadał imiona biblijne; powiedział jeden z krytyków: *er lebte in der Bibel und darum sprach die Bibel aus ihm.*

Ludzie średniowiecza bowiem nie tylko uczyli się Biblii; nie tylko ją czytali, ale co najważniejsze, usiłowali według niej żyć. Pisma św. było niejako krwią, której obieg docierał do najodleglejszych zakątków nie tylko organizmu jednostkowego jakim był człowiek, ale i zbiorowego, społecznego. Wiedzieli ludzie tej epoki, że w Biblii zawarta jest nauka Chrystusa, jak mamy żyć i postępować i w miarę możliwości dostosowywali siebie do wzorów tam zawartych.

Zamknijmy nasze rozważania fragmentem poematu cytowanego już na tym miejscu Hugo von Trimberga:

In aller der heiligen shrift lere
Gert unser herre von uns niht mere,
Denne daz wir von herzen grunde
Liep haben und ze aller stunde
Unser ebenkristen durch in minnen
Als uns selber, ûzen und innen.

We wszystkim co Pismo św. uczy,
Nasz Pan nic więcej od nas nie żąda,
Jak tylko byśmy z głębi serc
Miłowali swoich bliźnich, jak siebie samych
w każdej godzinie . . . .

Der Renner 3037—3042

Jerzy Fijaś

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W LATACH 1880—1939

W dawnej Austrii Wydziały Teologiczne miały to samo zadanie, co seminaria diecezjalne, tzn. wyłącznie przygotowywać swych słuchaczy do praktycznego duszpasterstwa. Stąd liczba katedr podobna jak w seminariach (8—9). Ambicje naukowe wykazywał tylko Wydział Teologiczny w Innsbruku, prowadzony przez jezuitów, lepsze zaś wyposażenie otrzymał fakultet wiedeński. Na tym tle oba Wydziały galicyjskie, lwowski z 11 katedrami (obsadzonymi w jednej trzeciej przez unitów greckich) i krakowski, spełniały wyznaczoną im bardzo skromną rolę. Wykładano wszędzie po łacinie, z wyjątkiem teologii pastoralnej.

Kronika Uniwersytetu Jagiellońskiego od 1864 do 1887 r. stwierdza, że „stosunki na Wydziale Teologicznym w 1864 r. były opłakane. Istniały tylko 4 katedry, a profesorowie nie mieli prawa do emerytury. Większość przedmiotów musieli wykładać zastępczo bądź profesorowie innego

przedmiotu, bądź też oddzielni suplenci. Od 1847 r. odjęto Wydziałowi prawo udzielania stopni akademickich".

Największy niegdyś co do ilości i uposażenia katedr w Europie Wydział Teologiczny U.J., został już wskutek reformy Kołłątajowskiej w 1780 r. zredukowany do 4 katedr i zubożony materialnie. Nieunikniony zmierzch nastąpił w latach 1795—1846, kiedy to trzykrotnie zanosi się na jego kasatę. Jeszcze w 1794 r. liczył około 100 słuchaczy. Bojkot Wydziału przez seminarium duchowne u księży misjonarzy za Rzeczypospolitej Krakowskiej doprowadził do zupełnego spadku frekwencji na Wydziale w latach 1830—1840. Skurczona po rozbiorach do 150 tysięcy wiernych i 44 parafii diecezja krakowska, nie mogła dostarczyć Wydziałowi słuchaczy w poważniejszej liczbie (w latach 1871—1876 zaledwie 7—10 słuchaczy). Tym trudniej było o wykładowców na poziomie rzeczywiście akademickim.

Dopiero w 34 lata po wcieleniu Krakowa do Austrii nastąpiła renowacja i stabilizacja wakującej 44 lata diecezji krakowskiej (1880), a niebawem znaczne rozszerzenie jej granic kosztem sąsiedniej diecezji tarnowskiej. Równolegle zreorganizowano Wydział Teologiczny. Podwojono liczbę katedr, ustanawiając nowe: dla filozofii chrześcijańskiej wraz z teologią fundamentalną (apologetyką), teologii moralnej (etyki), prawa kanonicznego i historii Kościoła. Zrównano profesorów w poborach z kolegami świeckimi. Przywrócono Wydziałowi prawo udzielania stopni doktorskich. Wprowadzono na powrót dwóch profesorów do kapituły krakowskiej z prezenty Uniwersytetu, o co spór trwał lata całe i rozstrzygnął się w Rzymie.

Niemałe trudności przysporzyła obsada katedr. Dotychczasową drogę konkursu miała zastąpić habilitacja, wprowadzona na U. J. w 1862 r. Pierwszy docent Wydziału Teologicznego habilitował się 1867 r., w zakresie patrologii, drugi 1880 r. z teologii moralnej. Większość katedr trzeba było jednak obsadzić kandydatami niehabilitowanymi, czasem nawet bez doktoratu. Skorzystano zręcznie i szczęśliwie z sił zamiejscowych i zagranicznych. Z Rzymu przyszedł ks. Pawlicki, z Poznania ks. Chotkowski, z Warszawy ks. Knapiński, ze Lwowa księża Lenkiewicz i Gromnicki, z Przemyśla księża Pelczar i Spis. Dzięki nim poziom wykładów znacznie się podniósł, a w 1888 r. wprowadzono seminaria: filozoficzne i historyczne.

Od 1845 do 1863 r. nikt z teologów nie piastował godności rektora U. J. Dopiero w 1863 r. wybrano nim profesora historii kościelnej ks. Karola Teligę, byłego administratora diecezji, a nawet po spensjonowaniu go powtórzono wybór jeszcze dwukrotnie: 1867 i 1871 r. Od powstania Rzeczypospolitej Krakowskiej jedyny wypadek tego rodzaju w nowszych dziejach U. J. Popularność swą zawdzięczał ks. prałat Teliga osobistym przymiotom, zwłaszcza patriotyzmowi i filantropii, naukowo i pedagogicznie nie zaznaczył się.

Od 1882 r. już regularnie co 5 lat wybierano teologa rektorem, zaczynając od ks. Józefa Sebastiana Pelczara (1842—1924), profesora teologii pastoralnej, późniejszego biskupa przemyskiego, nader płodnego pisarza duchownego. Po nim kolej przyszła w 1887 r. na sześciokrotnego dziekana ks. Stanisława Spisa (1843—1920), biblistę, który przez 30 lat wykładał egezegzę Nowego Testamentu. Szeroko znanym jako działacz polityczny i kaznodzieja, zwłaszcza żałobny, był rektor w roku akademickim 1891—92 ks. Władysław Chotkowski (1843—1926), profesor historii Kościoła, członek-korespondent Akademii Umiejętności w Krakowie, autor cenionych dzieł źródłowych: *Historia polityczna dawnych klasztorów panieńskich w Galicji 1773—1848* i *Historia polityczna Kościoła w Galicji za rządów Marii Teresy* (2 tomy). Pierwsze z tych dzieł zostało przetłumaczone na francuski, a drugie uwieńczyła Akademia Umiejętności w Krakowie 1908 r. nagrodą z fundacji Probusa Barczewskiego. Ks. Chotkowski i habilitowany przezeń ks. Fijałek unaukowili studium historii Kościoła, uprawiane przedtem u nas w sposób raczej dyletancki, domorosły, amatorski.

Ozdobą Wydziału był przez 12 lat ks. Stefan Pawlicki (1839—1916), zmartwychwstaniec, profesor filozofii i teologii fundamentalnej, członek czynny Akademii Umiejętności od 1891 r., podziwiany polihistor i jeden z najznakomitszych humanistów nowożytnych, znany historyk filozofii greckiej i pionier naukowej apologetyki. Miarą jego popularności może być fakt, że Wydział Filozoficzny U. J. zaprosił go w 1894 r. na drugą nowoutworzoną katedrę filozofii i z ramienia tego Wydziału został w 1905 r. wybrany rektorem. Już w latach 1809—1816 profesorem filozofii na tym Wydziale był ks. Feliks Jaroński.

Indywidualnością odznaczał się profesor egzegezy Starego Testamentu i rektor w roku akademickim 1897—98 ks. Władysław Knapiński (1838—1910), wyróżniający się tolerancją wobec studentów-socjalistów i wobec studiów akademickich kobiet. W obronie autonomii Wydziału wywołał on i z honorem rozegrał kontrowersję z kardynałem Puzyną [1] o zgodę dla przedstawionych przez Wydział kandydatów na profesorów i docentów. Biskupowi przysługiwało wtedy jedynie prawo udzielenia lub odmówienia misji kanonicznej. Wskutek trudności czynionych przez kardynała Puzynę wakowały przez 10 lat ważne katedry dogmatyki i teologii pastoralnej. Otóż ks. Knapiński dwukrotnie jako dziekan memoriałem i interwencją w Kurii rzymskiej dokazał tyle, że wyjątkowo mianowany został delegatem papieskim dla sprawy udzielania misji kanonicznej na krakowskim Wydziale arcybiskup Bilczewski ze Lwowa w 1908 r. Dzięki temu obsadzono niezwłocznie obie wymienione katedry.

Symbolem historycznego pogodzenia zakonu jezuickiego z U. J. stało

---

[1] Senat U. J. uchwalił w lutym 1901 r. przywrócenie księciu-biskupowi krakowskiemu godności kanclerza Uniwersytetu, jednak Ministerstwo Oświaty i Wyznań w Wiedniu nie zatwierdziło tej uchwały.

się objęcie przez jezuitę, ks. Mariana Morawskiego starszego (1845—1901), katedry dogmatyki szczegółowej na Wydziale, którą z wielkim dla niego pożytkiem piastował w latach 1888—1899. On to habilitował ks. Bilczewskiego, niebawem profesora i rektora lwowskiego, poźniejszego arcybiskupa.

W galerii księży rektorów U. J. dalsze miejsca zajmują: ks. Tadeusz Gromnicki (1851—1939) i ks. Franciszek Gabryl (1866—1914). Pierwszy, rektor w roku akademickim 1902—03, profesor prawa kanonicznego, autor większych dzieł o Cyrylu i Metodym, o świętopietrzu, o synodach prowincjonalnych do 1357 r., o formie zawierania zaręczyn i małżeństwa. Drugi, wielce zasłużony rektor w roku akademickim 1907—08, filozof, autor cyklu podręczników uniwersyteckich systemu filozofii neotomistycznej, jest znany sferom intelektualnym jako historyk polskiej filozofii religijnej w XIX wieku.

Kampanię przeciw Wydziałowi i jego miejscu w organizmie Uniwersytetu, wprost przeciw racji jego bytu, rozpętało niespodziewanie powołanie na nowoutworzoną katedrę chrześcijańskich nauk społecznych w 1910 r. ks. dra Kazimierza Zimmermanna (1874—1925) z Poznania. Rozruchy antyklerykalne na jego publicznym wykładzie międzywydziałowym doprowadziły w zimie 1910/11 do strajku akademickiego jedynego w tym rodzaju w dziejach U. J. i do zamknięcia uczelni. Po pierwszej wojnie ks. Zimmermann, autor dzieła o polityce kolonizacyjnej Fryderyka II na ziemiach polskich, zdobył dużą popularność wśród młodzieży i umarł jako urzędujący rektor U. J.

Po nim ostatnim księdzem rektorem U. J. został wybrany na rok akademicki 1931—32 ks. Konstanty Michalski CM, (1879—1947), profesor filozofii, członek czynny Polskiej Akademii Umiejętności, wybitny historyk filozofii późnośredniowiecznej, uczony o renomie europejskiej.

Największą jednak może chlubą naukową Wydziału stał się od 1912 r. profesor historii Kościoła ks. Jan Fijałek (1864—1936), przeniesiony ze Lwowa, gdzie 16 lat wykładał i był rektorem Uniwersytetu Jana Kazimierza. Znakomity mediewista, metodycznie wyszkolony badacz, szczególny znawca dziejów U. J. w XV wieku, zasiadał w Akademii Umiejętności od 1903 r. jako korespondent, od 1919 jako członek czynny, od 1927 r. dyrektor Wydziału filozoficzno-historycznego Akademii, gdzie cieszył się niezwykłym autorytetem. Od 1919 r. piastował specjalną katedrę historii Kościoła w Polsce.

Jego kolega na drugiej katedrze historii Kościoła powszechnego ks. Michał Godlewski (1872—1956), były profesor niegdyś petersburskiej Akademii Duchownej, potem biskup-sufragan łucko-żytomierski, też zasiadał w Akademii Umiejętności od 1931 r.

Z innych starszych profesorów godzien wzmianki ks. Maciej Sieniatycki (1869—1949), powołany ze Lwowa na katedrę dogmatyki, autor 4-tomowego polskiego podręcznika dogmatyki (wykładanej po łacinie)

i osobno apologetyki, obrońca uprawnienia teologii jako umiejętności podczas kampanii w Austrii od 1908 r. o usunięcie Wydziałów teologicznych z Uniwersytetów, pierwszy rektor U. J. w zmartwychwstałej Polsce 1918—19 r.

W okresie międzywojennym naukową aktywnością wyróżnili się na Wydziale jeszcze dwaj profesorowie: warszawianin ks. Józef Archutowski (1879—1944), płodny biblista, starotestamentowiec ze szkoły Lagrange'a, i ks. Tadeusza Glemma z Pomorza (1895—1958), historyk Kościoła w Polsce, najwybitniejszy uczeń ks. Fijałka, członek-korespondent Polskiej Akadamii Umiejętności, badacz nowszych dziejów Wydziału w latach 1795—1847.

Zmian na katedrach było w tym okresie bardzo mało. Chyba najwięcej kłopotu miano jeszcze od czasów austriackich z katedrą teologii moralnej, która wakowała z przerwami 20 lat i ostatecznie dostała się ks. prof. Władysławowi Wichrowi, dziś seniorowi żyjących członków Wydziału, ostatniemu kanonikowi tzw. akademickiemu kapituły krakowskiej, historykowi swej specjalności, redaktorowi kwartalnika teologicznego „Polonia Sacra".

Z racji jubileuszu 500-lecia U. J. w 1900 r. Wydział nadał 13 doktoratów honorowych, m. in. kardynałom Ledóchowskiemu i Puzynie, biskupowi Likowskiemu i Kossowskiemu, nadto ks. Duchesne i ks. Kujotowi.

W latach 1880—1918 habilitowało się na Wydziale 11 docentów (z nich 7 zostało na U. J. profesorami). W tymże czasie doktoryzowało się 28 księży. Dla porównania podajemy, że za Rzeczypospolitej Krakowskiej w ciągu 30 lat promowało się 42, w okresie międzywojennym 36, a w 8 latach powojennych do 1954 r. aż ponad 100 księży. Co do habilitacji w okresie międzywojennym, odbywało się aż dwadzieścia, w czym 6 z filozofii chrześcijańskiej, 5 z biblistyki, 3 z historii Kościoła. Po drugiej wojnie światowej zatwierdzone zostały tylko dwie habilitacje.

Tuż przed ostatnią wojną wykładało w 1937 r. na Wydziale 5 profesorów zwyczajnych, 3 nadzwyczajnych, 1 tytularny, 5 docentów i 4 zastępców profesorów. Tuż po wyzwoleniu w 1947 r. — 8 profesorów zwyczajnych, 3 docentów i 2 zastępców profesorów. W r. 1954 kiedy Wydział Teologiczny został wyłączony z obrębu studiów na U. J. miał on 11 katedr obsadzonych (na 12 istniejących) i 389 słuchaczy. Na ogromny wzrost frekwencji decydująco wpłynęło urządzenie w Krakowie po 1925 r. seminariów nowopowstałych diecezji sąsiednich: częstochowskiej i śląskiej skąd klerycy uczęszczali na U. J. Przedtem liczba słuchaczy dochodziła do stu.

550-lecie istnienia Wydziału Teologicznego U. J. obchodzono uroczyście w Krakowie w dniu 6 kwietnia 1948 r. podczas drugiego powojennego zjazdu Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Pamiętnik jubi-

leuszu zawiera podwójny (3—4) zeszyt kwartalnika teologicznego „Polonia Sacra" z tegoż roku, wychodzącego pod kierunkiem profesorów Wydziału Teologicznego U. J. w Krakowie. Okolicznościowy, syntetyczny artykuł o pięciowiekowych losach Wydziału napisał w tym zeszycie ks. prof. Tadeusz Glemma.

Warto nadmienić, że obecnie istnieje w europejskich uniwersytetach państwowych 15 fakultetów teologicznych katolickich, z tego 10 w NRF i w Austrii. Przed drugą wojną było ich natomiast 28. U nas już w 1924 r. Ministerstwo Wyznań i Oświaty lansowało bezskutecznie kumulację pewnych Wydziałów w jedną Akademię Teologiczną.

C. L.

LISTY DO REDAKCJI

W dwóch dniach między zajęciami przeczytałem ostatni (149) numer „Znaku" od deski do deski. Interesowały mnie przede wszystkim artykuły filozoficzne, a w szczególności artykuły omawiające teorię teilhardyzmu. W omówieniu ankiety „Znaku" zaznaczacie, że nie zamykacie dialogu: „Znak" — Czytelnicy. Dlatego ośmielam się przedstawić moją sugestię w odniesieniu do możliwie jaśniejszego, czytelniejszego przedstawienia teorii Teilharda de Chardin. Po rozmowie z księżmi kolegami doszedłem do wniosku, że koniecznie jest potrzebne ABC teilhardyzmu na wzór ABC tomizmu. Uzasadnienie: dziś temat ewolucji jest modny wszędzie i rozmaici rozmaicie go podają, czy się na tym znają czy też nie. Jest to teoria na zamówienie społeczne w gimnazjach i innych uczelniach, — to służy między innymi laicyzacji programowej. Boga nie ma, bo ewolucja wszystko tłumaczy. Oczywiście takiego sloganu nikt nie bierze na serio i młodzież też. Ale chodzi o to, aby ten temat możliwie jasno mógł podjąć ksiądz na wykładzie o chrześcijańskiej koncepcji człowieka, światopoglądu chrześcijańskiego i to nie tylko w oparciu o tomizm, ale żeby mógł coś więcej powiedzieć o ewolucji niż to, że to teoria. Młodzież ma dziś prawo więcej wiedzieć na ten temat od księdza z pozycji światopoglądu chrześcijańskiego. Na temat teorii Teilharda piszą dziś wszyscy ateiści, też uznając go trochę za swego zwolennika. A trzeba stwierdzić, co nie jest tajemnicą, że znajomość tej teorii jest nikła u księży, a u wielu nawet żadna! I nikt temu nie może się dziwić. Jest to nieznajomość niezawiniona. Za czasów moich studiów w Seminarium Duchownym (12 lat temu) o tej teorii żaden z wykładowców ani nie pisnął! czy sam nie wiedział?, czy dlatego, że przed Soborem była to teoria „na lewo" — od tomizmu? Nie wiem, jak dziś jest, ale myślę, że musi być inaczej, bo przecież to już po Vaticanum II.

Nie mam śmiałości ani żadnego prawa napisać do p. Stróżewskiego, aby w którymś z następnych „Znaków" odbarzył nas swoją, jak się okazało, znajomością teorii Teilharda, ale trochę inaczej, czytelniej, jaśniej o ile można ją jaśniej przedstawić, — po prostu księża proszą o ABC tej teorii. Byłoby to moim zdaniem i nie tylko moim, wielkie wydarzenie w „dziejach" „Znaku" na wzór wydarzenia ABC tomizmu. Czy to naiwność z mojej strony?? Zamieszczacie wprawdzie artykuły z tej teorii

ale to robicie od serca tej teorii. Na medycynie wykłady rozpoczynają się od ABC człowieka a nie odrazu od serca — do serca trzeba dojść... Moim zdaniem, uzupełniając ankietę, trzeba w „Znaku" więcej kwasu, aby zaczyn z ziarna soborowego mógł róść i zamieniać się we współczesny chleb powszedni myśli i życia chrześcijańskiego.

Ks. Wojciech Lipka
Czermna pow. Jasło

Postulat naszego Czytelnika jest ciekawy, znamienny dla potrzeb dzisiejszych i redakcja postara się w jakiś sposób mu zadośćuczynić. Wszystkim zainteresowanym twórczością Teilharda de Chardin przypominamy o podstawowych jego książkach wydanych w przekładzie polskim: Środowisko Boże *i* Człowiek. *Pełna bibliografia prac Teilharda i o Teilhardzie w języku polskim znajduje się w* Wyborze pism *T. de Ch. Warszawa 1965, Pax, str. 319—323.*

Redakcja

*

Przypis pod art. *Granica jako tajemnica Boska* („Znak" nr 149) nazywa autora „znakomitym teologiem". Sądzę, że po przeczytaniu tego artykułu czytelnik nie wpadnie w nostalgiczną tęsknotę zapoznania się z dziełami B. Weltego. Przecież tak intelektualnie wyrafinowany i wysuszony do ostateczności artykuł jest „lepszym" od najdociekliwszych partii tekstu dawnych epigonów scholastyki z ich niuansami i subtelnościami! Sąsiadując „przez ścianę" (papierową) z pełnymi życia artykułami S. Wilkanowicza czy ks. Tischnera przypomina ten artykuł mumię faraona postawioną w zielonym ogrodzie. Mimo łamania sobie głowy nie potrafię wyjaśnić na jakiego czytelnika obliczyła Redakcja ów artykuł puszczając go do druku.

Sądzę, że inni czytelnicy przyślą bardziej rzeczową i merytoryczną krytykę. Piszę to tylko, by zasygnalizować problem — subiektywnego zresztą — odebrania tego artykułu.

Cz. Kracik
Kraków, Podzamcze 8

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 12.—

W numerze 85/86 „Znaku" pisali na tematy biblistyczne: A. Jankowski, E. Lipiński, L. Stachowiak, L. Stefaniak, F. Frankowski, A. Billert

Ks. J. Stępień: Kościół w Listach Pawłowych 121/122 ■ Ks. E. Dąbrowski: Proces Chrystusa 125 ■ Ks. E. Sitarz i ks. L. Stefaniak: Kronika archeologii biblijnej 133/134 ■ Ks. J. Kudasiewicz: Stary Testament w świetle współczesnych badań 136 ■ D. Stanley SJ, V. O'Keefe SJ: O historyczności Ewangelii 125 ■ J. A. Fitzmyer SJ: Instrukcja Komisji Biblijnej 125

ZNAK

MIESIĘCZNIK